

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE NEW DELHI 1

Class No 185 - - -

Book No 244 J

Accession No 126 - - -

DYAL SINGH PUBLIC LIBRARY

ROUSE AVENUE, NEW DELHI-1.

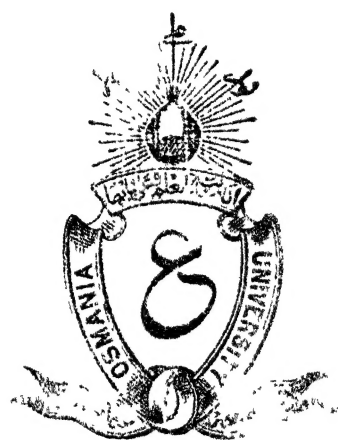
Cl. No. 185

244 J

Ac. No. 126

Date of release for loan

This book should be returned on or before the date last stamped below.
An overdue charge of 0.6 P. will be charged for each day the book
is kept overtime.



خلاق نقوہاں

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اخلاق نقوماں

یعنی

اسقاطاں کی کتاب ”نقوماں“ علم تہذیبِ اطلاق میں
ہے۔ ای۔سی۔ ویلڈان ڈی۔ ڈی کے انگریزی ترجمہ کا اردو ترجمہ

آف

مولوی مرزا محمد ہادی صاحب بی۔ اے

رکن شعبہ تالیف و ترجمہ جامعہ عثمانیہ سرکارِ عالی

۱۳۵۰ھ ۱۳۴۰ھ ۱۹۳۱ء

طبع و نشر: دارالحدیث، لاہور

ۛۛۛ

یہ کتاب بیکملین اینڈ کمپنی کی اجازت سے جن کو
حق اشاعت حاصل ہے اردو میں ترجمہ کر کے
طبع و شائع کی گئی ہے۔

فہرست مین خلاق نقو تھامس

[illegible]

[illegible]

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین
۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	۸	۹	۱۰
۱۲	۱۳	۱۴	۱۵	۱۶	۱۷	۱۸	۱۹	۲۰	۲۱
۲۲	۲۳	۲۴	۲۵	۲۶	۲۷	۲۸	۲۹	۳۰	۳۱
۳۲	۳۳	۳۴	۳۵	۳۶	۳۷	۳۸	۳۹	۴۰	۴۱
۴۲	۴۳	۴۴	۴۵	۴۶	۴۷	۴۸	۴۹	۵۰	۵۱
۵۲	۵۳	۵۴	۵۵	۵۶	۵۷	۵۸	۵۹	۶۰	۶۱
۶۲	۶۳	۶۴	۶۵	۶۶	۶۷	۶۸	۶۹	۷۰	۷۱
۷۲	۷۳	۷۴	۷۵	۷۶	۷۷	۷۸	۷۹	۸۰	۸۱
۸۲	۸۳	۸۴	۸۵	۸۶	۸۷	۸۸	۸۹	۹۰	۹۱
۹۲	۹۳	۹۴	۹۵	۹۶	۹۷	۹۸	۹۹	۱۰۰	۱۰۱
۱۰۲	۱۰۳	۱۰۴	۱۰۵	۱۰۶	۱۰۷	۱۰۸	۱۰۹	۱۱۰	۱۱۱
۱۱۲	۱۱۳	۱۱۴	۱۱۵	۱۱۶	۱۱۷	۱۱۸	۱۱۹	۱۲۰	۱۲۱
۱۲۲	۱۲۳	۱۲۴	۱۲۵	۱۲۶	۱۲۷	۱۲۸	۱۲۹	۱۳۰	۱۳۱
۱۳۲	۱۳۳	۱۳۴	۱۳۵	۱۳۶	۱۳۷	۱۳۸	۱۳۹	۱۴۰	۱۴۱
۱۴۲	۱۴۳	۱۴۴	۱۴۵	۱۴۶	۱۴۷	۱۴۸	۱۴۹	۱۵۰	۱۵۱
۱۵۲	۱۵۳	۱۵۴	۱۵۵	۱۵۶	۱۵۷	۱۵۸	۱۵۹	۱۶۰	۱۶۱
۱۶۲	۱۶۳	۱۶۴	۱۶۵	۱۶۶	۱۶۷	۱۶۸	۱۶۹	۱۷۰	۱۷۱
۱۷۲	۱۷۳	۱۷۴	۱۷۵	۱۷۶	۱۷۷	۱۷۸	۱۷۹	۱۸۰	۱۸۱
۱۸۲	۱۸۳	۱۸۴	۱۸۵	۱۸۶	۱۸۷	۱۸۸	۱۸۹	۱۹۰	۱۹۱
۱۹۲	۱۹۳	۱۹۴	۱۹۵	۱۹۶	۱۹۷	۱۹۸	۱۹۹	۲۰۰	۲۰۱
۲۰۲	۲۰۳	۲۰۴	۲۰۵	۲۰۶	۲۰۷	۲۰۸	۲۰۹	۲۱۰	۲۱۱
۲۱۲	۲۱۳	۲۱۴	۲۱۵	۲۱۶	۲۱۷	۲۱۸	۲۱۹	۲۲۰	۲۲۱
۲۲۲	۲۲۳	۲۲۴	۲۲۵	۲۲۶	۲۲۷	۲۲۸	۲۲۹	۲۳۰	۲۳۱
۲۳۲	۲۳۳	۲۳۴	۲۳۵	۲۳۶	۲۳۷	۲۳۸	۲۳۹	۲۴۰	۲۴۱
۲۴۲	۲۴۳	۲۴۴	۲۴۵	۲۴۶	۲۴۷	۲۴۸	۲۴۹	۲۵۰	۲۵۱
۲۵۲	۲۵۳	۲۵۴	۲۵۵	۲۵۶	۲۵۷	۲۵۸	۲۵۹	۲۶۰	۲۶۱
۲۶۲	۲۶۳	۲۶۴	۲۶۵	۲۶۶	۲۶۷	۲۶۸	۲۶۹	۲۷۰	۲۷۱
۲۷۲	۲۷۳	۲۷۴	۲۷۵	۲۷۶	۲۷۷	۲۷۸	۲۷۹	۲۸۰	۲۸۱
۲۸۲	۲۸۳	۲۸۴	۲۸۵	۲۸۶	۲۸۷	۲۸۸	۲۸۹	۲۹۰	۲۹۱
۲۹۲	۲۹۳	۲۹۴	۲۹۵	۲۹۶	۲۹۷	۲۹۸	۲۹۹	۳۰۰	۳۰۱
۳۰۲	۳۰۳	۳۰۴	۳۰۵	۳۰۶	۳۰۷	۳۰۸	۳۰۹	۳۱۰	۳۱۱
۳۱۲	۳۱۳	۳۱۴	۳۱۵	۳۱۶	۳۱۷	۳۱۸	۳۱۹	۳۲۰	۳۲۱
۳۲۲	۳۲۳	۳۲۴	۳۲۵	۳۲۶	۳۲۷	۳۲۸	۳۲۹	۳۳۰	۳۳۱
۳۳۲	۳۳۳	۳۳۴	۳۳۵	۳۳۶	۳۳۷	۳۳۸	۳۳۹	۳۴۰	۳۴۱
۳۴۲	۳۴۳	۳۴۴	۳۴۵	۳۴۶	۳۴۷	۳۴۸	۳۴۹	۳۵۰	۳۵۱
۳۵۲	۳۵۳	۳۵۴	۳۵۵	۳۵۶	۳۵۷	۳۵۸	۳۵۹	۳۶۰	۳۶۱
۳۶۲	۳۶۳	۳۶۴	۳۶۵	۳۶۶	۳۶۷	۳۶۸	۳۶۹	۳۷۰	۳۷۱
۳۷۲	۳۷۳	۳۷۴	۳۷۵	۳۷۶	۳۷۷	۳۷۸	۳۷۹	۳۸۰	۳۸۱
۳۸۲	۳۸۳	۳۸۴	۳۸۵	۳۸۶	۳۸۷	۳۸۸	۳۸۹	۳۹۰	۳۹۱
۳۹۲	۳۹۳	۳۹۴	۳۹۵	۳۹۶	۳۹۷	۳۹۸	۳۹۹	۴۰۰	۴۰۱
۴۰۲	۴۰۳	۴۰۴	۴۰۵	۴۰۶	۴۰۷	۴۰۸	۴۰۹	۴۱۰	۴۱۱
۴۱۲	۴۱۳	۴۱۴	۴۱۵	۴۱۶	۴۱۷	۴۱۸	۴۱۹	۴۲۰	۴۲۱
۴۲۲	۴۲۳	۴۲۴	۴۲۵	۴۲۶	۴۲۷	۴۲۸	۴۲۹	۴۳۰	۴۳۱
۴۳۲	۴۳۳	۴۳۴	۴۳۵	۴۳۶	۴۳۷	۴۳۸	۴۳۹	۴۴۰	۴۴۱
۴۴۲	۴۴۳	۴۴۴	۴۴۵	۴۴۶	۴۴۷	۴۴۸	۴۴۹	۴۵۰	۴۵۱
۴۵۲	۴۵۳	۴۵۴	۴۵۵	۴۵۶	۴۵۷	۴۵۸	۴۵۹	۴۶۰	۴۶۱
۴۶۲	۴۶۳	۴۶۴	۴۶۵	۴۶۶	۴۶۷	۴۶۸	۴۶۹	۴۷۰	۴۷۱
۴۷۲	۴۷۳	۴۷۴	۴۷۵	۴۷۶	۴۷۷	۴۷۸	۴۷۹	۴۸۰	۴۸۱
۴۸۲	۴۸۳	۴۸۴	۴۸۵	۴۸۶	۴۸۷	۴۸۸	۴۸۹	۴۹۰	۴۹۱
۴۹۲	۴۹۳	۴۹۴	۴۹۵	۴۹۶	۴۹۷	۴۹۸	۴۹۹	۵۰۰	۵۰۱
۵۰۲	۵۰۳	۵۰۴	۵۰۵	۵۰۶	۵۰۷	۵۰۸	۵۰۹	۵۱۰	۵۱۱
۵۱۲	۵۱۳	۵۱۴	۵۱۵	۵۱۶	۵۱۷	۵۱۸	۵۱۹	۵۲۰	۵۲۱
۵۲۲	۵۲۳	۵۲۴	۵۲۵	۵۲۶	۵۲۷	۵۲۸	۵۲۹	۵۳۰	۵۳۱
۵۳۲	۵۳۳	۵۳۴	۵۳۵	۵۳۶	۵۳۷	۵۳۸	۵۳۹	۵۴۰	۵۴۱
۵۴۲	۵۴۳	۵۴۴	۵۴۵	۵۴۶	۵۴۷	۵۴۸	۵۴۹	۵۵۰	۵۵۱
۵۵۲	۵۵۳	۵۵۴	۵۵۵	۵۵۶	۵۵۷	۵۵۸	۵۵۹	۵۶۰	۵۶۱
۵۶۲	۵۶۳	۵۶۴	۵۶۵	۵۶۶	۵۶۷	۵۶۸	۵۶۹	۵۷۰	۵۷۱
۵۷۲	۵۷۳	۵۷۴	۵۷۵	۵۷۶	۵۷۷	۵۷۸	۵۷۹	۵۸۰	۵۸۱
۵۸۲	۵۸۳	۵۸۴	۵۸۵	۵۸۶	۵۸۷	۵۸۸	۵۸۹	۵۹۰	۵۹۱
۵۹۲	۵۹۳	۵۹۴	۵۹۵	۵۹۶	۵۹۷	۵۹۸	۵۹۹	۶۰۰	۶۰۱
۶۰۲	۶۰۳	۶۰۴	۶۰۵	۶۰۶	۶۰۷	۶۰۸	۶۰۹	۶۱۰	۶۱۱
۶۱۲	۶۱۳	۶۱۴	۶۱۵	۶۱۶	۶۱۷	۶۱۸	۶۱۹	۶۲۰	۶۲۱
۶۲۲	۶۲۳	۶۲۴	۶۲۵	۶۲۶	۶۲۷	۶۲۸	۶۲۹	۶۳۰	۶۳۱
۶۳۲	۶۳۳	۶۳۴	۶۳۵	۶۳۶	۶۳۷	۶۳۸	۶۳۹	۶۴۰	۶۴۱
۶۴۲	۶۴۳	۶۴۴	۶۴۵	۶۴۶	۶۴۷	۶۴۸	۶۴۹	۶۵۰	۶۵۱
۶۵۲	۶۵۳	۶۵۴	۶۵۵	۶۵۶	۶۵۷	۶۵۸	۶۵۹	۶۶۰	۶۶۱
۶۶۲	۶۶۳	۶۶۴	۶۶۵	۶۶۶	۶۶۷	۶۶۸	۶۶۹	۶۷۰	۶۷۱
۶۷۲	۶۷۳	۶۷۴	۶۷۵	۶۷۶	۶۷۷	۶۷۸	۶۷۹	۶۸۰	۶۸۱
۶۸۲	۶۸۳	۶۸۴	۶۸۵	۶۸۶	۶۸۷	۶۸۸	۶۸۹	۶۹۰	۶۹۱
۶۹۲	۶۹۳	۶۹۴	۶۹۵	۶۹۶	۶۹۷	۶۹۸	۶۹۹	۷۰۰	۷۰۱
۷۰۲	۷۰۳	۷۰۴	۷۰۵	۷۰۶	۷۰۷	۷۰۸	۷۰۹	۷۱۰	۷۱۱
۷۱۲	۷۱۳	۷۱۴	۷۱۵	۷۱۶	۷۱۷	۷۱۸	۷۱۹	۷۲۰	۷۲۱
۷۲۲	۷۲۳	۷۲۴	۷۲۵	۷۲۶	۷۲۷	۷۲۸	۷۲۹	۷۳۰	۷۳۱
۷۳۲	۷۳۳	۷۳۴	۷۳۵	۷۳۶	۷۳۷	۷۳۸	۷۳۹	۷۴۰	۷۴۱
۷۴۲	۷۴۳	۷۴۴	۷۴۵	۷۴۶	۷۴۷	۷۴۸	۷۴۹	۷۵۰	۷۵۱
۷۵۲	۷۵۳	۷۵۴	۷۵۵	۷۵۶	۷۵۷	۷۵۸	۷۵۹	۷۶۰	۷۶۱
۷۶۲	۷۶۳	۷۶۴	۷۶۵	۷۶۶	۷۶۷	۷۶۸	۷۶۹	۷۷۰	۷۷۱
۷۷۲	۷۷۳	۷۷۴	۷۷۵	۷۷۶	۷۷۷	۷۷۸	۷۷۹	۷۸۰	۷۸۱
۷۸۲	۷۸۳	۷۸۴	۷۸۵	۷۸۶	۷۸۷	۷۸۸	۷۸۹	۷۹۰	۷۹۱
۷۹۲	۷۹۳	۷۹۴	۷۹۵	۷۹۶	۷۹۷	۷۹۸	۷۹۹	۸۰۰	۸۰۱
۸۰۲	۸۰۳	۸۰۴	۸۰۵	۸۰۶	۸۰۷	۸۰۸	۸۰۹	۸۱۰	۸۱۱
۸۱۲	۸۱۳	۸۱۴	۸۱۵	۸۱۶	۸۱۷	۸۱۸	۸۱۹	۸۲۰	۸۲۱
۸۲۲	۸۲۳	۸۲۴	۸۲۵	۸۲۶	۸۲۷	۸۲۸	۸۲۹	۸۳۰	۸۳۱
۸۳۲	۸۳۳	۸۳۴	۸۳۵	۸۳۶	۸۳۷	۸۳۸	۸۳۹	۸۴۰	۸۴۱
۸۴۲	۸۴۳	۸۴۴	۸۴۵	۸۴۶	۸۴۷	۸۴۸	۸۴۹	۸۵۰	۸۵۱
۸۵۲	۸۵۳	۸۵۴	۸۵۵	۸۵۶	۸۵۷	۸۵۸	۸۵۹	۸۶۰	۸۶۱
۸۶۲	۸۶۳	۸۶۴	۸۶۵	۸۶۶	۸۶۷	۸۶۸	۸۶۹	۸۷۰	۸۷۱
۸۷۲	۸۷۳	۸۷۴	۸۷۵	۸۷۶	۸۷۷	۸۷۸	۸۷۹	۸۸۰	۸۸۱
۸۸۲	۸۸۳	۸۸۴	۸۸۵	۸۸۶	۸۸۷	۸۸۸	۸۸۹	۸۹۰	۸۹۱
۸۹۲	۸۹۳	۸۹۴	۸۹۵	۸۹۶	۸۹۷	۸۹۸	۸۹۹	۹۰۰	۹۰۱
۹۰۲	۹۰۳	۹۰۴	۹۰۵	۹۰۶	۹۰۷	۹۰۸	۹۰۹	۹۱۰	۹۱۱
۹۱۲	۹۱۳	۹۱۴	۹۱۵	۹۱۶	۹۱۷	۹۱۸	۹۱۹	۹۲۰	۹۲۱
۹۲۲	۹۲۳	۹۲۴	۹۲۵	۹۲۶	۹۲۷	۹۲۸	۹۲۹	۹۳۰	۹۳۱
۹۳۲	۹۳۳	۹۳۴	۹۳۵	۹۳۶	۹۳۷	۹۳۸	۹۳۹	۹۴۰	۹۴۱
۹۴۲	۹۴۳	۹۴۴	۹۴۵	۹۴۶	۹۴۷	۹۴۸	۹۴۹	۹۵۰	۹۵۱
۹۵۲	۹۵۳	۹۵۴	۹۵۵	۹۵۶	۹۵۷	۹۵۸	۹۵۹	۹۶۰	۹۶۱
۹۶۲	۹۶۳	۹۶۴	۹۶۵	۹۶۶	۹۶۷	۹۶۸	۹۶۹	۹۷۰	۹۷۱
۹۷۲	۹۷۳	۹۷۴	۹۷۵	۹۷۶	۹۷۷	۹۷۸	۹۷۹	۹۸۰	۹۸۱
۹۸۲	۹۸۳	۹۸۴	۹۸۵	۹۸۶	۹۸۷	۹۸۸	۹۸۹	۹۹۰	۹۹۱
۹۹۲	۹۹۳	۹۹۴	۹۹۵	۹۹۶	۹۹۷	۹۹۸	۹۹۹	۱۰۰۰	۱۰۰۱

نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر
------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------

[illegible]

نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین
۱	۲	۳	۲	۱	۵	۲	۳	۲	۱
۲۴۵	کی صورتیں -	۲۴۵	بے اعتدالی	۲۴۵	مقالہ	۲۴۵	بے اعتدالی	۲۴۵	مقالہ
۲۴۶	ناپریہیزگاری	۲۴۶	استقلال و نہایت	۲۴۶	ہفتم	۲۴۶	استقلال و نہایت	۲۴۶	ہفتم
۲۴۷	اور بی -	۲۴۷	علم اور بے اعتدالی	۲۴۷	۸۱	۲۴۷	علم اور بے اعتدالی	۲۴۷	۸۱
۲۴۸	ناپریہیزگاری کی	۲۴۸	پرہیزگاری اور	۲۴۸	۸۲	۲۴۸	پرہیزگاری اور	۲۴۸	۸۲
۲۴۹	دو صورتیں -	۲۴۹	اعتدال پرہیزگاری	۲۴۹	۸۳	۲۴۹	اعتدال پرہیزگاری	۲۴۹	۸۳
۲۵۰	تعلقات پرہیزگاری	۲۵۰	اور نظم -	۲۵۰	۸۴	۲۵۰	اور نظم -	۲۵۰	۸۴
۲۵۱	کے اخلاقی غرض	۲۵۱	ماہیت پرہیزگاری	۲۵۱	۸۵	۲۵۱	ماہیت پرہیزگاری	۲۵۱	۸۵
۲۵۲	سے - تہذیب -	۲۵۲	و ناپریہیزگاری -	۲۵۲	۸۶	۲۵۲	و ناپریہیزگاری -	۲۵۲	۸۶
۲۵۳	ناپریہیزگاری اور	۲۵۳	کیا ناپریہیزگاری	۲۵۳	۸۷	۲۵۳	کیا ناپریہیزگاری	۲۵۳	۸۷
۲۵۴	دانش - مختلف	۲۵۴	کوئی جرم علم اور	۲۵۴	۸۸	۲۵۴	کوئی جرم علم اور	۲۵۴	۸۸
۲۵۵	اقسام کی ناپریہیزگاری	۲۵۵	کا نہیں ہے -	۲۵۵	۸۹	۲۵۵	کا نہیں ہے -	۲۵۵	۸۹
۲۵۶	لذت و الم - لذت	۲۵۶	ناپریہیزگاری مطلق	۲۵۶	۹۰	۲۵۶	ناپریہیزگاری مطلق	۲۵۶	۹۰
۲۵۷	اور خیر -	۲۵۷	اور خاص خراب	۲۵۷	۹۱	۲۵۷	اور خاص خراب	۲۵۷	۹۱
۲۵۸	خیر - ماہیت لذت	۲۵۸	اخلاقی حالتیں -	۲۵۸	۹۲	۲۵۸	اخلاقی حالتیں -	۲۵۸	۹۲
۲۵۹	کی - تعریف لذت	۲۵۹	سببیت -	۲۵۹	۹۳	۲۵۹	سببیت -	۲۵۹	۹۳
۲۶۰	لذت کا فعل -	۲۶۰	ناپریہیزگاری غرضی	۲۶۰	۹۴	۲۶۰	ناپریہیزگاری غرضی	۲۶۰	۹۴
۲۶۱	الم ایک شر ہے -	۲۶۱	و ناپریہیزگاری	۲۶۱	۹۵	۲۶۱	و ناپریہیزگاری	۲۶۱	۹۵
۲۶۲	بعض قسموں کی لذت	۲۶۲	خواہشوں اور لذتوں	۲۶۲	۹۶	۲۶۲	خواہشوں اور لذتوں	۲۶۲	۹۶
۲۶۳	خیر اعلیٰ ہے -	۲۶۳	کافروں - ہیئت	۲۶۳	۹۷	۲۶۳	کافروں - ہیئت	۲۶۳	۹۷
۲۶۴	اور لذت - سادت	۲۶۴	اور رذالت -	۲۶۴	۹۸	۲۶۴	اور رذالت -	۲۶۴	۹۸
۲۶۵	اور نیکو نیتی لذت	۲۶۵	شہوت پرستی اور	۲۶۵	۹۹	۲۶۵	شہوت پرستی اور	۲۶۵	۹۹
۲۶۶	اور خیر اعلیٰ طبعی لذت	۲۶۶	کا پرہیزگاری -	۲۶۶	۱۰۰	۲۶۶	کا پرہیزگاری -	۲۶۶	۱۰۰

نمبر	صفحہ	مضامین	نمبر	صفحہ	مضامین	نمبر	صفحہ
۱	۲	۳	۱	۵	۲	۵	۵
۹۳	مقالہ	دوستی یا محبت پر (۱)	۲۶۴	۲۶۵	دوستی یا محبت پر (۲)	۲۶۴	۲۶۵
۹۴	باب	دوستی یا محبت پر (۳)	۲۶۵	۲۶۶	دوستی یا محبت پر (۴)	۲۶۵	۲۶۶
۹۵	باب	دوستی یا محبت پر (۵)	۲۶۶	۲۶۷	دوستی یا محبت پر (۶)	۲۶۶	۲۶۷
۹۶	باب	دوستی یا محبت پر (۷)	۲۶۷	۲۶۸	دوستی یا محبت پر (۸)	۲۶۷	۲۶۸
۹۷	باب	دوستی یا محبت پر (۹)	۲۶۸	۲۶۹	دوستی یا محبت پر (۱۰)	۲۶۸	۲۶۹
۹۸	باب	دوستی یا محبت پر (۱۱)	۲۶۹	۲۷۰	دوستی یا محبت پر (۱۲)	۲۶۹	۲۷۰
۹۹	باب	دوستی یا محبت پر (۱۳)	۲۷۰	۲۷۱	دوستی یا محبت پر (۱۴)	۲۷۰	۲۷۱
۱۰۰	باب	دوستی یا محبت پر (۱۵)	۲۷۱	۲۷۲	دوستی یا محبت پر (۱۶)	۲۷۱	۲۷۲
۱۰۱	باب	دوستی یا محبت پر (۱۷)	۲۷۲	۲۷۳	دوستی یا محبت پر (۱۸)	۲۷۲	۲۷۳
۱۰۲	باب	دوستی یا محبت پر (۱۹)	۲۷۳	۲۷۴	دوستی یا محبت پر (۲۰)	۲۷۳	۲۷۴
۱۰۳	باب	دوستی یا محبت پر (۲۱)	۲۷۴	۲۷۵	دوستی یا محبت پر (۲۲)	۲۷۴	۲۷۵
۱۰۴	باب	دوستی یا محبت پر (۲۳)	۲۷۵	۲۷۶	دوستی یا محبت پر (۲۴)	۲۷۵	۲۷۶
۱۰۵	باب	دوستی یا محبت پر (۲۵)	۲۷۶	۲۷۷	دوستی یا محبت پر (۲۶)	۲۷۶	۲۷۷
۱۰۶	باب	دوستی یا محبت پر (۲۷)	۲۷۷	۲۷۸	دوستی یا محبت پر (۲۸)	۲۷۷	۲۷۸
۱۰۷	باب	دوستی یا محبت پر (۲۹)	۲۷۸	۲۷۹	دوستی یا محبت پر (۳۰)	۲۷۸	۲۷۹
۱۰۸	باب	دوستی یا محبت پر (۳۱)	۲۷۹	۲۸۰	دوستی یا محبت پر (۳۲)	۲۷۹	۲۸۰
۱۰۹	باب	دوستی یا محبت پر (۳۳)	۲۸۰	۲۸۱	دوستی یا محبت پر (۳۴)	۲۸۰	۲۸۱
۱۱۰	باب	دوستی یا محبت پر (۳۵)	۲۸۱	۲۸۲	دوستی یا محبت پر (۳۶)	۲۸۱	۲۸۲
۱۱۱	باب	دوستی یا محبت پر (۳۷)	۲۸۲	۲۸۳	دوستی یا محبت پر (۳۸)	۲۸۲	۲۸۳
۱۱۲	باب	دوستی یا محبت پر (۳۹)	۲۸۳	۲۸۴	دوستی یا محبت پر (۴۰)	۲۸۳	۲۸۴
۱۱۳	باب	دوستی یا محبت پر (۴۱)	۲۸۴	۲۸۵	دوستی یا محبت پر (۴۲)	۲۸۴	۲۸۵
۱۱۴	باب	دوستی یا محبت پر (۴۳)	۲۸۵	۲۸۶	دوستی یا محبت پر (۴۴)	۲۸۵	۲۸۶
۱۱۵	باب	دوستی یا محبت پر (۴۵)	۲۸۶	۲۸۷	دوستی یا محبت پر (۴۶)	۲۸۶	۲۸۷
۱۱۶	باب	دوستی یا محبت پر (۴۷)	۲۸۷	۲۸۸	دوستی یا محبت پر (۴۸)	۲۸۷	۲۸۸
۱۱۷	باب	دوستی یا محبت پر (۴۹)	۲۸۸	۲۸۹	دوستی یا محبت پر (۵۰)	۲۸۸	۲۸۹
۱۱۸	باب	دوستی یا محبت پر (۵۱)	۲۸۹	۲۹۰	دوستی یا محبت پر (۵۲)	۲۸۹	۲۹۰
۱۱۹	باب	دوستی یا محبت پر (۵۳)	۲۹۰	۲۹۱	دوستی یا محبت پر (۵۴)	۲۹۰	۲۹۱
۱۲۰	باب	دوستی یا محبت پر (۵۵)	۲۹۱	۲۹۲	دوستی یا محبت پر (۵۶)	۲۹۱	۲۹۲
۱۲۱	باب	دوستی یا محبت پر (۵۷)	۲۹۲	۲۹۳	دوستی یا محبت پر (۵۸)	۲۹۲	۲۹۳
۱۲۲	باب	دوستی یا محبت پر (۵۹)	۲۹۳	۲۹۴	دوستی یا محبت پر (۶۰)	۲۹۳	۲۹۴
۱۲۳	باب	دوستی یا محبت پر (۶۱)	۲۹۴	۲۹۵	دوستی یا محبت پر (۶۲)	۲۹۴	۲۹۵
۱۲۴	باب	دوستی یا محبت پر (۶۳)	۲۹۵	۲۹۶	دوستی یا محبت پر (۶۴)	۲۹۵	۲۹۶
۱۲۵	باب	دوستی یا محبت پر (۶۵)	۲۹۶	۲۹۷	دوستی یا محبت پر (۶۶)	۲۹۶	۲۹۷
۱۲۶	باب	دوستی یا محبت پر (۶۷)	۲۹۷	۲۹۸	دوستی یا محبت پر (۶۸)	۲۹۷	۲۹۸
۱۲۷	باب	دوستی یا محبت پر (۶۹)	۲۹۸	۲۹۹	دوستی یا محبت پر (۷۰)	۲۹۸	۲۹۹
۱۲۸	باب	دوستی یا محبت پر (۷۱)	۲۹۹	۳۰۰	دوستی یا محبت پر (۷۲)	۲۹۹	۳۰۰
۱۲۹	باب	دوستی یا محبت پر (۷۳)	۳۰۰	۳۰۱	دوستی یا محبت پر (۷۴)	۳۰۰	۳۰۱
۱۳۰	باب	دوستی یا محبت پر (۷۵)	۳۰۱	۳۰۲	دوستی یا محبت پر (۷۶)	۳۰۱	۳۰۲
۱۳۱	باب	دوستی یا محبت پر (۷۷)	۳۰۲	۳۰۳	دوستی یا محبت پر (۷۸)	۳۰۲	۳۰۳
۱۳۲	باب	دوستی یا محبت پر (۷۹)	۳۰۳	۳۰۴	دوستی یا محبت پر (۸۰)	۳۰۳	۳۰۴
۱۳۳	باب	دوستی یا محبت پر (۸۱)	۳۰۴	۳۰۵	دوستی یا محبت پر (۸۲)	۳۰۴	۳۰۵
۱۳۴	باب	دوستی یا محبت پر (۸۳)	۳۰۵	۳۰۶	دوستی یا محبت پر (۸۴)	۳۰۵	۳۰۶
۱۳۵	باب	دوستی یا محبت پر (۸۵)	۳۰۶	۳۰۷	دوستی یا محبت پر (۸۶)	۳۰۶	۳۰۷
۱۳۶	باب	دوستی یا محبت پر (۸۷)	۳۰۷	۳۰۸	دوستی یا محبت پر (۸۸)	۳۰۷	۳۰۸
۱۳۷	باب	دوستی یا محبت پر (۸۹)	۳۰۸	۳۰۹	دوستی یا محبت پر (۹۰)	۳۰۸	۳۰۹
۱۳۸	باب	دوستی یا محبت پر (۹۱)	۳۰۹	۳۱۰	دوستی یا محبت پر (۹۲)	۳۰۹	۳۱۰
۱۳۹	باب	دوستی یا محبت پر (۹۳)	۳۱۰	۳۱۱	دوستی یا محبت پر (۹۴)	۳۱۰	۳۱۱
۱۴۰	باب	دوستی یا محبت پر (۹۵)	۳۱۱	۳۱۲	دوستی یا محبت پر (۹۶)	۳۱۱	۳۱۲
۱۴۱	باب	دوستی یا محبت پر (۹۷)	۳۱۲	۳۱۳	دوستی یا محبت پر (۹۸)	۳۱۲	۳۱۳
۱۴۲	باب	دوستی یا محبت پر (۹۹)	۳۱۳	۳۱۴	دوستی یا محبت پر (۱۰۰)	۳۱۳	۳۱۴

[illegible]

صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر	مضامین	صفحہ نمبر</
-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-----------	--------	-------------

نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین	نمبر	مضامین
------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------	------	--------

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ارسطاطاليس کی کتاب ”نقوما جس“

علم تہنيسب اخلاق میں
مَقَالَةُ اَوَّلٰی

بابِ اَوَّل

ہر فن اور علمی تحقیق اور عمل کے ہر فعل اور منصوبہ کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ اس کا مقصد کوئی خوبی یا خیر ہے۔ اسی سے خیر کی کیا اچھی تعریف کی گئی ہے کہ وہ تمام چیزوں کا مقصد ہے، لیکن یہ واضح رہے کہ انجام، اغراض مختلف ہو کر سکتے ہیں کیونکہ انجام (غرض و غایت) کبھی قوانین میں ہوتی ہیں اور کبھی وہ نتائج جو طبیعیات کے ماورائیں اور اس کے ساتھ ہی جہاں کہیں بعض انجام افعال کے ماورائیں نتائج میں غلطیوں سے بالاتر ہیں۔

جس طرح مختلف افعال اور فنون اور علوم میں اسی طرح یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اغراض بھی مختلف ہیں، علم طب کی غرض یا مقصد صحت ہے، جہاز سازی کا مقصد جہاز کی تعمیر ہے، علم حرب کا مقصد نفع ہے، تدریس و منزل کا مقصد دولت ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے

نہ اس طرح کہ مابین نیک انجام کو خیر کہتے ہیں۔ اس کا مفصل بیان متن میں موجود ہے ۱۱

کہ چند فنون یا علوم ایک ہی قوت کے ماتحت ہوں مثلاً انجام سازی اور ایسے ہی دوسرے فنون جنہیں گھوڑے کی سواری کے لئے آلات بناتے ہیں اور یہ فنون اسپ سواری (شہسواری) کے تابع ہیں اور چابک سواری اور دوسرے فوجی افعال علم حرب کے ماتحت ہیں اور اسی طرح دوسرے فنون و علوم دوسرے شعبوں کے تابع ہیں ان جملہ صورتوں میں فنون یا علوم تعمیری کے مقاصد جو کچھ ہوں وہی زیادہ تر مطلوب ہیں نسبت مقاصد تابع فنون اور علوم کے اور انھیں کے لئے ان کی تلاش ہوتی ہے اس سے ہماری حجت میں کوئی فرق نہیں ہوتا خواہ وہ فعلیتیں و ملکات، ان افعال کے مقاصد ہوں یا ملکات کے ماورائے کوئی اور شعبان علم سے حاصل ہو چکا ہو چکا اگر یہ سچ ہو کہ فعل کے حیز میں کوئی انجام ایسا ہو جس کو ہم اسی انجام کے لئے چاہتے ہوں (یعنی وہ انجام مقصود بالذات ہو) اور اس کی خاطر سے اور ہر چیز کو چاہتے ہوں یہ نہیں ہو سکتا کہ ہم جملہ اشیا کو کسی اور چیز کے لئے چاہتے ہوں دیکھو کہ اگر ایسا ہو تو یہ عمل اُنے غیر انتہا بہتہ چلا جائے گا اور ہماری خواہش مضبوط اور معطل ہو جائیگی یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ (مطلوب خیر، خیر یا خیر اعلیٰ ہوگا۔ کیا اس کا یہ نتیجہ نہیں ہے کہ اس خیر اعلیٰ کا علم زندگی بسر کرنے کے لئے بہت اہمیت رکھتا ہے اور اگر ہم اس کا علم حاصل ہو تو ہم مثل کائناتوں کے ہوں گے جن کا نشانہ متعین ہو اور ہم کو مطلوب کے حاصل کر کے کا عہدہ موقع ملے گا اگر ایسی صورت ہو تو ہمارے لازم ہے کہ اس کے سمجھنے کی کوشش کریں کم از کم بالاجمال ہی سہی اسکی اہمیت اور وہ علم یا شعبہ جس سے اس کا تعلق ہے دریافت کریں۔

ایسا معلوم ہو گا کہ یہ نہایت مستند و تعمیری علم یا شعبہ علم کا ہے وہ علم جن میں علم اخلاق یا شعبہ وہ ہے جس سے دریافت کیا جاتا ہے کہ ریاستوں میں کون سے علوم ضروری ہیں اور کس قسم کے علوم کو سیکھنا چاہئے اور کس حد تک کن لوگوں کو سیکھنا چاہئے۔ ہم یہ بھی ملاحظہ کرتے ہیں کہ وہ شعبے جنکی بہت قدر کی جاتی ہے مثلاً علم حرب اقتصاد فنی اور علم بلاغت (دریطور یقین) اس علم کے تابع ہیں اور چونکہ اس علم میں دوسرے

شہسواری

خیر اعلیٰ کے علم کا اہمیت

علم یا شعبہ خیر اعلیٰ ایک شعبہ سیدنا کا ہے

علمی علوم بکار آمد ہیں اور اس علم کا حکم جاری ہے ایسی چیزوں پر جن کو کرنا چاہئے اور ایسی چیزوں پر جنکو ترک کر دینا چاہئے۔ اس سے یہ نتیجہ برآمد ہوتا ہے کہ اس علم کی غرض میں دوسرے علوم کے اغراض شامل ہیں لہذا یہ حقیقی خیر ہے جی نوع انسان کے لئے کیونکہ اگرچہ شخص واحد کی خیر (بہبود) بعینہ ریاست کی خیر ہے لیکن ریاست کی خیر خواہ کتاب میں خواہ پرورش میں بدابہت بڑھی ہوئی ہے۔ اور زیادہ کامل ہے درانحالیکہ شخص واحد میں بذات خود یہ شے قابل شکر گزار ہی کے ہے۔ پس یہ اشرف ہے۔ اور مزید ندائی فضیلت رکھتی ہے جب قوم یا ملک میں ہو۔ یہ امور موجودہ تحقیقات کے موضوع بحث ہیں اور یہ ایک معنی سے تمدنی تحقیقات ہے۔ مگر صورت ہذا کا بیان زیادہ تر مناسب ہوگا اگر وہ اسی صفائی سے کیا جائے جو موضوع بحث کے لئے شایاں ہو۔ کیونکہ سب مجنوں میں یکساں صحت کی توقع ایسی ہی غلط ہے جیسے کل مصنوعات سے یکساں صحت کی توقع۔ وہ چیزیں جو شریف اور عادلانہ ہیں علم تمدن میں موضوع بحث ہیں۔ مگر ان میں ارتقاء و اختلاف اور شک کا اظہار ہوتا ہے کہ بعض اوقات ان کے وضعی ہونے کا خیال ہوتا ہے نہ کہ ان کے قدرتی ہونے کا۔ ایسا ہی شکسہ اچھی چیزوں میں بھی پایا جاتا ہے کیونکہ اکثر وہ بھی مضرت ثابت ہوتی ہیں۔ ایسی صورتیں بھی ہو چکی ہیں کہ لوگ دولت سے یا جرات سے تباہ ہو گئے۔ چونکہ ہمارے موضوع اور ہمارے مقدمات اس نوع کے ہیں تو ہم کو اس پر تانع ہونا چاہیے کہ ہم حقیقت کو اجال اور اختصار کے ساتھ بیان کر دیں اور چونکہ ہمارے موضوع اور مقدمات اکثر شیعہ ہیں نہ کلیتہً تو ہم کو نتائج بھی ایسے ہی نکالنے چاہئیں جو اکثر جرح ہوں نہ کلیتہً جرحی بیانات (دفعایا) کو قبول کرنا درست ہے جن کا مفہوم اسی طور کا ہو۔ ایک تعلیم یافتہ شخص ویسی ہی صحت کی توقع کر سکتا ہے جتنی موضوع کی مابیت سے ممکن ہے۔ غنی استدلال کو ریاضی دان کا قبول کرنا ویسا ہی ہے جیسے خطیب سے برائی نبوت کا

لہذا مطالبہ اس کے فلسفہ کی خصوصیت ہے کہ علم اخلاق کو ایک شعبہ بیانات کا قرار دیتا ہے ۱۲ مترجم
۱۲ برہانی استدلال وہ ہے جبکہ تمام مقدمات یقینی ہوں بخلاف غلطی کے کہ اسکے جملہ مقدمات یقینی نہیں ہوتے جب کل مقدمات یقینی ہوں گے تو نتیجہ بھی یقینی نکلیں گا۔ اگر ایک مقدمہ بھی غلطی ہوگا تو نتیجہ غلطی ہوگا ۱۲ مترجم

طلب کرنا۔ مگر شخص ایسے ہی مطالب کا فیصلہ کر سکتا ہے جن کو وہ سمجھ سکتا ہے اور جن پر حکم لگا سکتا ہے۔ جزئی مطالب کے لئے خاص تعلیم درکار ہے اور عمومی کے لئے ایسا شخص جس نے کلی تعلیم حاصل کی ہے وہی ایسے مطالب کو سمجھ سکتا ہے۔ اور ان پر حکم لگا سکتا ہے۔ اسی لئے نوجوان علم تمدن کا التساب کا حقد نہیں کر سکتے کیونکہ انھوں نے سوانح حیات کا تجربہ حاصل نہیں کیا ہے۔ تاکہ اس علم کے مقدمات اور مطالب پیدا کر سکیں اور چونکہ نوجوان اکثر شہوات کی جانب میلان رکھتے ہیں وہ ان مطالب سے استفادہ نہیں کر سکتے کیونکہ اس علم کا مقصد علم نہیں ہے بلکہ عمل ہے۔ فہم مطالب سن و سال پر موقوف نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ عمر زیادہ ہو مگر سیرت طفلانہ۔ یہ نقص جسکا یہاں بیان ہوتا ہے سن و سال پر موقوف نہیں ہے۔ بلکہ چال چلن میں ہوا و ہوس کا ہونا اور مطلوبات کا بست مرتبہ پر ہونا۔ ایسے شخص کے لئے علم مفید نہیں ہے جیسے فائز العقل کے لئے بکا رآمد نہیں ہے مگر وہ لوگ جن کی خواہشیں اور افعال عقل کے تابع ہیں ان کے لئے یہ علم بہت ہی قیمتی ہے۔

نوجوان کی تعلیم کے لئے ان کی طبیعت کے مطابق مطالب رکھئے۔

لے کو دیکھ کر سچیل پیر بود کو ہمیشہ اہل خسر و کبیر بود کو
۷۰ چل سال عمر عزت گذشت کو مزاج تو رطل عقل گشت کو

باب دوم

(۱)

استعد ر بطور تہبید بیان کرنے کے بعد علم سیاست کے طالب علموں کو معلوم ہوگا کہ اس علم کو کس انداز سے سیکھنا چاہئے اور کس مقصد کو پیش نظر رکھنا چاہئے اب ہم اس طور سے استدلال شروع کرتے ہیں۔

جیسے ہر علم اور اخلاقی عمل کا مقصد کوئی خیر ہے اب ہم کو یہ دیکھنا چاہئے کہ علم سیاست کا مقصد کون سی خیر ہے اور یہ بھی نصب العین ہونا چاہئے کہ علم سیاست سے اعلیٰ شیر کیا ہے؟ اس کے نام کے بارے میں عام اتفاق ہو چکا ہے عوام الناس اور علماء کا اسے اتفاق ہے کہ اس کو سعادت کہنا چاہئے۔ اچھی طرح زندگی بسر کرنے اور ثوابتہ کام کرنے کا اور سعادت کا مفہوم ایک ہی ہے۔ گرسعادت کی ماہیت کے باب میں اتفاق نہیں ہے۔ اور ماہیت کے بیان میں جمہور اور حکما میں اختلاف رائے ہے۔ جمہور اس کو نو دار اور نظام سمجھتے ہیں مثلاً خوشی، یا دولت یا عزت۔ مختلف انسان اسکی تعریف مختلف طور سے کرتے ہیں۔ بلکہ ایک ہی شخص مختلف اوقات میں جدا گانہ تعریف بیان کرتا ہے۔ اگر بچار ہو تو وہ صحت کو، مفلح ہو تو دولت کو سعادت کہتا ہے۔ اگر کسی کو اپنی جہالت کا علم ہو تو وہ ایسے شخص پر رشک کرتا ہے جو اعلیٰ درجہ کی زبان استعمال کرتا ہے جو اس کے فہم سے باہر ہو۔ بعض حکما کا یہ خیال ہے کہ مختلف خیرات (نیکیوں)

لے ملائے مراد ہے وہ خیر جس کو انسان حاصل کر سکتا ہے ہر شے
لے بعض مکالمے یہاں مراد ہے (فلاحون جو مثل انبیاء کامل ہے۔ یعنی ہر شے کی مثال عالم بالا میں
موجود ہے جو اصل شے ہے اور دنیوی چیزیں اکھاٹیل یا سایہ ہیں۔ طے تھا نیکی کی اصل غیر مطلق عالم بالا
میں موجود ہے۔ یہاں کی نیکی اسکا ظل ہے ۱۱ حرم

کے ماوراء مطلق خیر دینی، موجود ہے۔ جو ان سب میں خیر کی علت ہے۔ ان تمام آرا کو جانچنا شاید وقت کا ضایع کرنا ہے۔ صرف انھیں کو جانچنا کافی ہو گا جن کو سب خیر کہتے ہیں یا جو کم و بیش مطابق عقل معلوم ہوں۔

مگر ہلکو چاہئے کہ اس استدلال میں جو اصول سے چلتا ہے اور اس استدلال میں جو اصول کی طرف لیجاتا ہے امتیاز کو یاد رکھیں۔ افلاطون اس مشکل سوال کے پیدا کرنے میں حق پر تھا کہ سچا طریقہ اصول اولیہ سے شروع ہوتا ہے یا وہ جو اصول اولیہ کی طرف لیجاتا ہے۔ جیسے گھر درگاہ کا حکام سے آغاز ہوتا ہے طرف منزل مقصود یعنی گول کے یا اس کے برعکس۔ پس ہلکو ایسے واقعات سے ابتدا کرنا چاہئے جو معلوم ہیں مگر واقعات کا معلوم ہونا دو طرح سے ہوتا ہے یعنی خواہ بالنسبت ہمارے خواہ مطلقاً۔ ظن غالب یہ ہے کہ ہلکو ایسے واقعات سے شروع کرنا چاہئے جو ہلکو معلوم ہوں یعنی بالنسبت پس یہ ضرور ہے کہ اگر کوئی شخص ایک لائق طالب علم ایسی چیزوں کا ہونا چاہتا ہے جو شریف اور عادلانہ ہیں یا سیاسیات کا عموماً پس چاہئے کہ اس نے عمدہ تعلیم اخلاق کی پائی ہو۔ کیونکہ یہ واقعہ کمال شے اخلاقی ہے پہلا اصول ہے اور یہی نقطہ آغاز ہے۔ اور یہ واقعہ اگر کافی طور سے واضح ہو تو اتنی ضرورت نہو گی کہ اس پر استدلال کی زحمت اٹھائی جائے۔ لیکن جس شخص نے عمدہ اخلاقی تربیت پائی ہو وہ یا تو اصول اولیہ کو جانتا ہے یا اکتساب کرنے میں اس کو دشواری نہ ہو گی۔ لیکن اگر وہ اصول اولیہ سے آگاہ ہو اور نہ اکتساب کر سکتا ہو تو اس کو چاہئے کہ ہر بود کے اشعار مذکورہ ذیل یاد رکھے۔

قیاسی اور
استدلالی
اصول اولیہ

لہ یہاں افلاطون کے مکالمات سے کسی خاص فقرے کی طرف اشارہ نہیں بلکہ مفروضی مکالمات کے نوائے کلام سے مطلب پیدا ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔

یہ اصطلاحات ایس کا استدلال نقطہ آخر سے یعنی اصول کے دو مفہموں سے چلتا ہے۔ یعنی (الف) نقطہ آغاز یا مبداء (ب) پہلا اصول بطور علوم متعارفہ کے وہ جس کے سمجھنے کے لئے استدلال کی ضرورت نہ ہو مثلاً کل جز سے بڑا ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔

وہ سب سے اچھا ہے جو نیا ت خود سب کچھ جانتا ہے۔
اور وہ بھی اچھا ہے جو حکمت کی باتوں کو سنتا ہے۔ لیکن
جو نہ خود جانتا ہے نہ دوسروں کی حکمت کی باتیں دل میں
لیتا ہے وہ بالکل بیکار آدمی ہے۔

۱۔ یہ مطلب نارابی کے اشعار مشہور کے مثل ہے۔

آئیں کہ بداند و بداند کہ نداند اسپ طرب خویش بمنزل برساند

و آئیں کہ بداند و بداند کہ بداند آن نیز خویش بمنزل برساند

و آئیں کہ نداند و بداند کہ بداند

و رجبہ مرکب ابدالہ ہر بیانہ

باب سوم



باز آدم بہر مطلب : یہ غیر معقول نہیں ہے کہ لوگ خیر و سعادت کا مفہوم انسانوں کے سوانح حیات سے حاصل کریں۔ چنانچہ عوام کا لانا نام سعادت کو خوشی سمجھتے ہیں لہذا وہ خور و نوش کی زندگی کو پسند کرتے ہیں۔ کیونکہ علاقین قسم کی زندگی میں جتنی و سیاسی و عقلی۔ عوام الناس غلامانہ مصلحت کے منظر میں کیونکہ وہ بہائم کی زندگی کو پسند کرتے ہیں لیکن ان کی زندگی پر بھی نظر کی جاتی ہے۔ کیونکہ اکثر اہل حکومت بھی سار دنیا پائلس کے مذاق سے بہرہ اندوز ہیں۔ مہذب اور عقلی زندگی بسر کرنے والے بخلاف ان کے سعادت کو عزت سے تطبیق دیتے ہیں کیونکہ عزت سیاسی حیات کا مقصد ہے۔ لیکن یہ طریقہ ہمارے مقصود کے لئے سلیبی حیثیت رکھتا ہے۔ کیونکہ عزت موقوف ہے ان لوگوں پر جو عزت کرتے ہیں نہ کہ اس شخص پر جس کی عزت کی جاتی ہے۔ اور ہر کو بغیر عزت سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خیر ایسی چیز ہے جو کسی شخص کی ذات سے مربوط ہو اور جو مہولت کے ساتھ اس کی ذات سے قابل انفکاک نہ ہو۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ عزت کو لوگ اس لئے تلاش کرتے ہیں کہ صاحب عزت کو اپنی ذات کی نیکی پر اعتماد حاصل ہو جائے۔ لہذا عزت کی جستجو ایسے شخص سے ہوتی ہے جو صاحب عقل ہو اور جو لوگ عزت خواہ سے خوب واقف ہوں اور عزت کو نیکی (فضیلت) کی بنیاد پر تلاش کرتے ہوں پس معلوم ہوا کہ عزت خواہ کی نظر میں نیکی (فضیلت) کا مرتبہ عزت سے بڑھا ہوا ہے۔ لہذا یہ درست ہو گا کہ نیکی

سعادت کے
تفصیلات

لے نہایت عزیز پسند بادشاہ آشوریہ۔

۱۰ واضح ہو کہ لفظ انگریزی Virtue کا ترجمہ قدیم اخلاق کی کتابوں میں "کتاب الطہارت" اور اخلاق نامہ میں فضیلت کہا گیا ہے، دوسرے معنی نیکی۔ بچے صبر و حزم کی فضیلت لکھا ہے کبھی نیکی "حرم۔

(فضیلت) پر نظر کریں بجائے عزت کے کہ فضیلت ہی سیاسی زندگی کا انجام ہے۔
 لیکن ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ فضیلت بذات خود ناتمام ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی شخص
 فضیلت رکھتا ہو لیکن زندگی بھر بیکاری اور خواب راحت میں بسر کرے۔ صرف دنیا
 ہی نہیں بلکہ تمام عمر مصائب میں مبتلا رہے اور بدبختی میں گزارے ایسے شخص کی زندگی
 کو کوئی سعادت کی زندگی نہ کہیگا۔ الایہ کہ وہ ایک محال بات کا اقتدار رکھتا ہو۔
 اس مضمون پر مزید بحث ضروری نہیں ہے۔ کیونکہ فلسفیانہ رسائل متعدد ہیں اس پر
 کافی بحث ہو چکی ہے۔ تیسری قسم کی حیات عقلی حیات ہے جس پر ہم بعد بحث کریں گے
 روپیہ پیدا کرنے کی زندگی معمولت ہے خالی نہیں اور یہ ظاہر ہے کہ دولت
 وہ چیز نہیں ہے ہم جس کی تلاش میں ہیں کیونکہ یہ کسی حد تک مفید ہے مگر بطور ایک
 واسطہ کے کسی اور شے کے حصول کے لئے یہ زیادہ تر قرین عقل ہے کہ وہ اشیا
 جن کا پہلے ذکر ہو چکا ہے یعنی حسی لذات اور عزت اور نیکی مقاصد ہوں نہ کہ
 دولت کیونکہ وہ ایسی چیزیں ہیں جو بالذات مقصود ہیں نہ دولت لیکن وہ چیزیں
 بھی ایسی نہیں ہیں جو بالذات مطلوب ہوں۔ اگرچہ اس پر بہت کچھ تنقید کی گئی
 ہے کہ وہ مقصود بالذات ہیں۔

۱۔ وہ بحثیں مراد ہیں جو اسطرح کے مدرسے کے خارج ہیں اس مقصد پر ہوئی تھیں۔ ان رسائل کا ذکر
 تمام دیات تھا۔ یہ وہی تھے جنکو بحث خارجی کہتے تھے۔ ۱۲ مترجم
 ۲۔ اس کتاب کے مخالفہ ہم میں عقلی حیات پر بحث موجود ہے۔ مترجم

باب چہارم خیر کلی

اب ہم اس موضوع کو ترک کرتے ہیں لیکن شاید یہ مناسب ہو گا کہ خیر کلی پر نظر کریں۔ اور اس عبارت کے مفہوم پر غور کیا جائے۔ گوکہ یہاں یہ مشکل درپیش ہے کہ اس بحث میں ہمارے احباب نے مسئلہ عقل کو داخل کیا ہے لیکن جب حقیقت کی بحث آئے تو ہم دوستی اور قرابت کو بالائے طاق بھدیر کے خصوصاً اس لئے کہ ہم دانش دوست ہیں۔ احباب اور حق ہمدردوں محبوب ہیں لیکن یہ مقدس فرض ہے کہ حق کو ترجیح دیجائے۔

اس نظریہ کے موجدوں نے عقل کو ایسی چیزوں میں نہیں رکھا جنہی قابلیت اور بعدیت محمول ہو سکے۔ اسی لئے ان لوگوں نے اعداد کی کوئی مثال نہیں پیدا کی۔ لیکن خیر کیساں طور سے محمول ہے۔ جو ہر پاور کیف اور اضافت پر اور مطلق اور نفس الامر پر۔ یعنی جو ہر ماہیت کے اعتبار سے اضافی پر مقدم ہے کیونکہ اضافت وجود کے لئے بطور ایک فرع یا عرض کے ہے۔ لہذا ایسی کوئی مثال نہیں ہو سکتی جو دونوں میں مشترک ہو۔ پھر اتنے ہی طریقے خیر کے محمول کرنے کے ہیں جتنے طریقے وجود کے محمول کرنے کے ہیں۔ کیونکہ جو ہر محمول

لے اسباب سے یہاں افلاطون مراد ہے۔ واضح رہے کہ افلاطون کے فلسفہ کی بنیاد مسئلہ عقل پر ہے اور ارسطو بالکل اس مسئلے کے مخالف ہے۔ یہاں اس اختلاف پر معذرت کی ہے۔ ۱۲ مترجم
لے افلاطون کے نزدیک عقل ہی وہ مطلقاً مقدم ہے یہاں تقدم سے تقدم زمانی مراد ہے اور تقدم زمانی تقدم پر محمول نہیں ہوتا کیونکہ وہ اضافی ہے اور یہ مطلق۔ ۱۲ مترجم
لے علم ابعد الطبیعت میں خیر اور وجود کو ایک شے معینہ مانا ہے ۱۲ مترجم

ہو سکتا ہے مثلاً خدا پر یا ذہن - یا کیف (دوصف) پر محمول کر سکتے ہیں - مثلاً نیکیوں پر یا کمیت پر مثلاً وسط پر یا اضافت پر مثلاً مفید پر یا زمان پر مثلاً موقع پر یا مکان پر جیسے چیز پر وغیرہ پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ایک شیخ کی مثال موجود ہو یا ایک حدت موجود ہو - ورنہ تمام مقولات پر عمل نہیں ہو سکتا - بلکہ صرف ایک پر ہو سکتا ہے مثلاً چونکہ ایک ہی علم ایسی جملہ اشیا کا موجود ہے جو کہ ایک ہی مثال میں پڑتے ہیں تو ایک ہی علم اچھی چیزوں کا دینیسی، ایسی چیزوں کا جن پر خیر محمول ہو، ہو تا اگر مثال خیر کی ایک ہی ہوتی - لیکن فی الواقع متعدد علوم ایسی اچھی چیزوں کے بھی موجود ہیں جو کہ ایک ہی مقولہ میں پڑتے ہیں - علم حرب مثلاً علم ہے موقع کا حرب میں علم طب علم ہے موقع کا حالت مرض میں - علم طب ثانیاً علم ہے اوسط کا غذا میں - جیسا شک علم ہے اوسط کا ورزش کے اعتبار سے - یہ بھی کہنا دشوار ہے کہ کسی شے کے مطلق کہنے سے کیا مراد ہے کیونکہ مطلق انسان اور انسان میں ایک ہی تصور انسان کا بعینہ موجود ہے کیونکہ انسانیت کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے اور اگر ایسا ہے تو پھر خیر مطلق اور خیر میں بھی کوئی فرق نہیں ہے - خیریت کے اعتبار سے - اور نہ خیر زیادہ خیر ہے - اگر یہ قیوم (سرمدی) ہو کیونکہ کوئی رنید چیز جو مدت

۱۲ خدا پر ہم جو ہر کو محمول ہیں کرتے مکملے زبان ایسا کرتے تھے اور خدا کو ایک جو ہر قرار دیتے تھے ۱۲ مترجم

۱۲ مقولات یا قاطعویاس (Categories) (اسطو کے فلسفہ میں دس ہیں جن کا ذکر اس قطعہ میں ہے -

۱۲ موجود و مقسم بہ و قسم است نہ متصل

۱۲ ممکن و قسم گشت ہماں جو ہر عرض

۱۲ جسم و وہ اصل او کہ میوئی و صورت اند

۱۲ قسم شد عرض تو بد ان ایس بقیصر را

۱۲ کیف و کم و اضافت و این و حتی و وضع

۱۲ پس واجب الوجود و ازیں نامنزہ است

۱۲ کیف یا نفسانی ہے یا جسمانی اور کم یا کمیت یا منفصل ہے شل عد کے متصل جیسے خط و سطح و جسم قطعی اور شل کا بھی دو قسم

۱۲ میں قاتیہ کے اجزا وجود ہوں یا غیر تا جبکہ اجزا فنا ہوتے جائیں - اسطو کی حکمت کے ہم کہتے مقولات کا جائنا واجب ہے

۱۲ مترجم

سفید رہے زیادہ سفید نہیں ہے بہ نسبت ایسی سفید چیز کے جو ایک ہی دن سفید رہے۔ فیثا غورس کے تابعین کا پسند جو مدت کو خیرات کی فہرست میں داخل کرتے ہیں زیادہ قابل ستائش ہے۔

اسپیو سپس نے بھی بظاہر اس مسئلہ سے اتفاق کیا ہے۔ بہر طور یہ ایسے مسئلے ہیں جنکو کسی اور وقت کے لئے ملتوی کر دینا چاہئے۔ لیکن میری محبت پر ایک اعتراض ہے جو خود بخود پیدا ہوتا ہے یعنی افلاطونی نظریہ ہر خیر پر صادق نہیں آتا یہ کہ وہ چیزیں جو بذات خود مطلوب ہیں اور جن کا خیر مقدم کیا جاتا ہے وہ ایک نوع میں شمار کی جاتی ہیں اور وہ چیزیں جو اشیائے مذکورہ کے پیدا کرنے اور بعض اعتبارات سے ان کے تحفظ کا یا ان کے اضرار کی مزاحمت کا میلان رکھتی ہیں وہ بھی خیر سمجھی جاتی ہیں ایک دوسرے معنی کے اعتبار سے یعنی وہ چیزیں جو پہلی چیزوں کے پیدا ہونے کے واسطے ہیں۔ پس یہ صاف ظاہر ہے کہ خیر کی دو قسمیں ہیں ایک مطلق خیر اور دوسری ثانوی۔ پس ہم خیر میں امتیاز کریں گے ان کا جو صرف مفید ہیں مطلق خیرات سے اور اُس پر غور کریں گے کہ آیا وہ ایک مفہوم کے تحت میں داخل ہو سکتی ہیں۔ مگر وہ چیزیں کوئی ہیں مطلق خیر کی تعریف جن پر صادق آتی ہے ؟ کیا یہ وہ چیزیں ہیں جو بذات خود مطلوب ہیں بلا لحاظ ان کے نتائج کے مثلاً حکمت، بینائی اور بعض لذتیں اور عزتیں ؟ ہم اسکو تسلیم کرتے ہیں کہ کبھی یہ چیزیں کسی اور چیز کے واسطوں کی حیثیت سے بھی مطلوب ہوتی ہیں تاہم ان کی تعریف مطلق خیرات کی حیثیت سے کر سکتے ہیں یا یہ کہ کوئی ان چیزوں سے خیر مطلق نہیں ہے

جبر کی رو سے
سبب العین
اور عملی

لہ اصل نکتہ یہ ہے کہ بظاہر یہ زیادہ معقول معلوم ہوتا ہے اگر وحدت کو خیر بیان کریں بہ نسبت اس کے کہ خیر کو وحدت کہیں۔ فیثا غورس کے اتباع یا ان میں سے بعض نے ایک فہرست متقابل چیزوں کی بنائی ہے جس کو ارسطاطالیس نے مابعد الطبیعیات مقالہ اول باب پنجم میں بیان کیا ہے ۱۲ حرم
۱۳ اسپو سپس افلاطون کا بھانجا اور اس کا قائم مقام تھا اندر سیک کے مدرسہ میں بعد افلاطون کے درس دیتا تھا۔ ۱۴ حرم

نہ کوئی اور چیز سوا تصور کے؟ لیکن مثال یا تصور بلا مقصد ہو گا یعنی کیا انہیں
جزئیات شامل ہیں۔ کیونکہ بطور دیگر یہ چیزیں بھی مطلق نیات ہیں تو مفہوم غیر
کا ان سب میں مشترک معلوم ہو گا جیسے مفہوم سفیدی کا بروت اور سفیدی
میں بعینہ ایک ہی معلوم ہوتا ہے۔ مگر مفہوم عزت، حکمت اور لذت کا جداگانہ
اور مختلف ہے باعتبار خیریت کے تو پھر غیر مشترک نہیں ہے بلکہ تصور
کے تحت میں واقع ہو۔ مگر کس معنی سے یہ مدّستعل ہے؟ کیونکہ یہ تجنیس
عارضی نہیں۔ کیا یہ اس سبب سے ہے کہ جملہ خیرات ایک ہی منبع سے پیدا
ہوتی ہیں یا یہ کہ سب کی انتہا ایک ہی ہے۔ یا یہ کوئی صورت تمثیل کی ہے؟
کیونکہ جو نسبت آنکھ کو ہے بدن سے وہی نسبت ذہن کو ہے نفس سے یعنی
ذہن کو نفس کی آنکھ کہہ سکتے ہیں وغیرہ۔ لیکن شاید یہ مناسب ہو کہ اس مضمون کو بافضل
ملتوی کر دیں کیونکہ یہ بحث فلسفہ کے ایک اور ہی شعبہ سے متعلق ہے۔ مگر
یہی مثال سب پر درست آتی ہے کیونکہ اگر ایک ہی خیر ہے جو ان سب پر
محمول ہو سکتی ہو یا کوئی مجرد اور مطلق خیر ہو تو وہ ظاہر ایسی نہ ہوگی کہ انسان
کیلئے قابل عمل اور لائق التساب ہو۔ لہذا وہ ایسی خیر نہ ہوگی، ہم میں کی
حبیبو میں ہیں۔ امکاناً یہ بہر طور مان لینا چاہئے کہ مناسب حال یہ ہے کہ
ہم کلی خیر کو سمجھ لیں جسکو کچھ تعلق ہے ایسی خیرات سے جو قابل التساب
اور امکان العمل میں کیونکہ اگر بارے پاس یہ بطور ایک نوے کے ہو تو ہم ان چیزوں
کو جان سکتے ہیں جو بالنسبت جاری ذات کے خیر ہیں اور جب جملہ ان کا
علم ہو گا تو ان کو حاصل بھی کر سکیں گے۔ اگرچہ یہ نظر یہ کسی حد تک قابل تائید
ہے مگر یہ عملی تجربہ سے مناسب نہیں لکھتا۔ کیونکہ اگرچہ تمام علوم کا مقصد

۱۔ تجنیس عارضی سے یہاں مراد ہے اشتراک صورت اور اختلاف معنی جیسے انگریزی لفظ
(Bull) جسکے معنی ترگاؤ اور فرمان پوپ کے ہیں یا عربی لفظ عین جس کے چند معنی
ہیں ایسے لفظ کو اصطلاحاً مشترک کہتے ہیں اس کا مفہوم سیاق عبارت سے سمجھ میں آسکتا
ہے کہ کس معنی میں استعمال ہوا ہے ۱۲ مترجم

کوئی نہ کوئی خیر ہے اور کسی نہ کسی نقصان کی تلافی کرنا چاہتے ہیں لیکن کسی سے خیر کلی کا علم نہیں حاصل ہوتا۔ مگر یہ امر معقول نہیں ہے کہ یہ فرض کیا جائے کہ جو چیز ایسی مفید ہے اس سے قطع نظر کی جائے اور اس کی جستجو نہ کی جائے اور جملہ اہل فن عموماً اس سے پہلو تہی کریں۔ لیکن یہ دیکھنا مشکل ہے کہ ایک کفش دو ز یا سجا رکوا اپنے فن کے متعلق کیا نفع حاصل ہو سکتا ہے۔ اگر اس کو خیر مطلق کا علم ہو اور ایک مجرد تصور پر بغرض کرنے سے کوئی شخص ایک اچھا طبیب یا اچھا جرنیل کیونکر ہو سکتا ہے کیونکہ بظاہر طبیب صحت مطلق پر نظر نہیں کرتا بلکہ انسان کی صحت پر بلکہ جزئی انسان کی صحت کو ملحوظ رکھتا ہے کیونکہ وہ توجہ جزئی انسانوں ہی کو دوا دیتا ہے۔

باب پنجم

(۵۰)

مگر اگر مضمون کو بالفعل ترک کر کے اس خیر کی طرف رجوع کرنا چاہئے
ہم جسکی تلاش میں ہیں اور اس پر غور کریں گے کہ اس کی ماہیت کیا ہو سکتی
ہے۔ کیونکہ یہ تو ظاہر مختلف افعال یا فنون میں مختلف ہے۔ یہ طب
میں کچھ ہے اور فن حرب میں کچھ اور ہے۔ و علیٰ ہذا القیاس۔ پس کیا ہے
خیران میں سے ہر صورت میں؟ اس قدر مسلم ہے کہ یہ وہی چیز ہے جس
کے لئے اور سب کچھ کہا جاتا ہے۔ یہ طب میں صحت ہے، فن حرب
میں فتح ہے، خانگی تعمیرات میں مکان ہے و علیٰ ہذا القیاس۔ لیکن ہر فعل
اور عمل میں یہ انجام (غایت) ہے اس لئے کہ انجام ہی ہے۔ لہذا
اوپر کام کرتے ہیں۔ پس اگر یہ کام کا ایک نہ ایک انجام ہے۔ یہ جی
ہے جو کہ قابل عمل خیر کے ہے اور اگر چند انجام ہیں تو یہ خیر وہ سب ہونے
ہماری حجت ایک اور راستہ سے اسی نتیجہ پر پہنچ گئی جس پر پہلے
پہنچی تھی۔ مگر ہم کو چاہئے کہ اس حجت کی مزید توضیح کی کوشش کریں۔ پس
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انجام ایک سے زیادہ ہوتے ہیں اور ان میں سے
بعض جیسے دولت یا نئے اور آلات عموماً جو ہم کو اس لئے مطلوب
ہیں کہ ان کو کسی اور چیز کا واسطہ بنائیں لہذا معلوم ہوا کہ یہ آخری انجام (غایت)
نہیں ہیں۔ لیکن سب سے اعلیٰ خیر کوئی شے غایت النایات ہے۔
لہذا اگر ایک ہی آخری انجام ہے تو یہی وہ چیز ہے جسکی ہمو تلاش ہے
اور اگر ایک سے زیادہ ہوں تو یہ وہ ہے جو سب کے بعد ہو۔ ہم
اس چیز کے باب میں کلام کر رہے ہیں جو بذات خود مطلوب ہو یعنی
وہ اس چیز کے بعد ہو جو بطور واسطہ کے تلاش کی جاتی ہے۔ ہماری ملو

یعنی
غایت النایات

ایسی چیز سے ہے جو کسی چیز کا واسطہ نہ ہو وہ ان کے بھی بعد ہو جو خود بھی مطلوب ہیں اور کسی اور چیز کے لئے بھی مطلوب ہیں۔ ہمارا موضوع بحث وہ ہے جو قطعاً اخیر ہی ہو جس کو ہم ہمیشہ تلاش کرتے ہوں مگر نہ بطور واسطہ کے۔

معلوم ہوتا ہے کہ سعادت سب سے زیادہ اس بیان کے مطابق ہے کیونکہ سعادت ہلکو بالذات مطلوب ہے۔ اور یہ ہرگز کسی اور مطلوب کا واسطہ نہیں ہوتی درحالیکہ ہلکو عزت، خوشی، عقل اور ہر فضیلت کسی حد تک تو بالذات مطلوب ہوتی ہے۔ (ہم ان چیزوں کو بلا لحاظ اس نتیجہ کے بھی جو ان سے پیدا ہو تلاش کرتے ہیں) اور کچھ اس لئے کہ یہ چیزیں سعادت کے حاصل ہونے کے واسطے ہیں۔ کیونکہ ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ چیزیں سعادت کے کتساب کے آلے ہیں۔ لیکن سعادت کو کوئی شخص ان چیزوں کے لئے نہیں تلاش کرتا۔ سعادت ہرگز کسی اور چیز کے حصول کا واسطہ نہیں ہوتی۔

اگر ہم استقنا سے شروع کریں تو بھی اسی نتیجہ پر پہنچیں گے۔ اگر یہ فرض کریں کہ اخیر ہی خیر مستغنی ہوتا ہے وجوہات خود کافی ہوں۔ لیکن مستغنی سے ہماری مراد ایسے شخص سے نہیں ہے جو تنہائی کی زندگی بسر کرے۔ بس آپ ہی آپ ہو اور کوئی نہ ہو بلکہ وہ شخص جو والدین، اولاد، زوجہ اور احباب اور ہموطن رکھتا ہو کیونکہ انسان مدنی الطبع ہے۔ مگر ضرور ہے کہ اس کی کوئی حد ہو کیونکہ اگر اس حلقہ میں آبا و اجداد اور آل و اولاد اور دوستوں کے دوست داخل ہوں تو یہ سلسلہ لاتنا ہی ہو جائے گا اس مضمون کو آئندہ کی تحقیق کے لئے ملتوی کر کے ہم غرضی لذات کی یہ تعریف کرتے ہیں۔ جسکی زندگی بذات خود ایسی ہو جسکو جی لپا ہے اور بالکلہ احتیاج سے بری ہو۔ سعادت سے ہمارا یہی مطلوب ہے۔

پھر یہ کہ سعادت سب چیزوں سے زیادہ مطلوب ہے۔

نہ یہ کہ منجملہ اور اچھی چیزوں کے ایک وہ بھی ہو۔ اگر وہ منجملہ اور اچھی چیزوں کے ایک چیز ہو تو ذرا سی نیکی کا اضافہ اُس کی مطلوبیت کو بڑھا دے گا۔ کیونکہ اضافہ نیکیوں کے درجہ کو بڑھا دیتا ہے۔ اور دو نیکیوں میں جو زیادہ نیک ہو وہی زیادہ مطلوب بھی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعادت ایک اخیری چیز ہے اور بالذات غنی ہے۔ یہ انجام ہے ہر فعل کا۔

بائشتم

(*)

شاید یہ ایک سچی بات ہے جسکو سب تسلیم کرتے ہیں کہ سعادت کی خیر اعلیٰ ہے۔ اب جس چیز کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اس کی مابیت کو ذرا اور واضح کیا جائے۔ بہترین طریقہ اس حد کے دریافت کرنے کا غالباً یہ ہے انسان کا کام یاد فیکشن (دریافت کیا جائے) کیونکہ جیسے نے نواز، بت کر یا کوئی صنایع ہو یا کوئی شخص جو کسی خاص کام سے تعلق رکھتا ہو اسکی خوبی یا عمدگی اس کے کام میں داخل ہے۔ بس یہی حال انسان کا ہے بشرطیکہ اُس کا کوئی خاص کام ہو۔ کیا یہ کہا جائے در انخالیکہ ایک بنجار کا ایک گنیش دوز سے جدا گانہ کام ہے۔ انسان کا بخلاف ان کے طبعاً کوئی کام نہیں ہے۔ امر معقول یہ ہے کہ جیسے آئیکہ، ہاتھ پال و علی ہذا ہر جزو بدن کا ایک معین کام ہے پس انسان کا بھی کوئی معین کام ان سب سے جدا گانہ ہونا چاہئے۔ تو یہ کام کیا ہے؟ یہ جان نہیں ہے کیونکہ جان میں بدایت انسان نباتات کا شریک ہے اور ہم وہ چیز تلاش کرتے ہیں جو انسان سے مخصوص ہو۔ ہم کو چاہئے کہ تغذیہ اور نامیہ کی حمایت کو اس سے خارج کر دیں۔ اس کے بعد احساس کی حیات ہے۔ اس میں بھی انسان، گھوڑے، مویشی اور جملہ حیوانات کا شریک ہے۔ پس انسان کی ہستی میں باقی رہ جاتی ہے علی حیات عقلی شعبہ کی۔ مگر عقلی شعبہ دو طرح کا ہے۔ یا یہ عقلی ہے اس معنی سے کہ وہ عقل کا تابع ہے یا اس معنی سے کہ وہ خود عقل اور دانش رکھتا ہے۔ عقلی حیات کے بھی دو مفہوم ہیں۔ یا تو خلقی حالت کے اعتبار سے خواہ خلقی ملکہ کے لحاظ سے، مگر ہم اس عبارت سے فعلیت کی حیات سمجھیں یہ اس تصور کی حقیقی صورت معلوم ہوتی ہے۔ انسان کا کام ایک فعلیت نفس کی ہے جو مطابق عقل کے ہو یا عقل

سعادت کی مابیت

انسان کا کام

لے فعلیت وہ ہے جسکو نابرا اصطلاح قدیم ملکہ کہتے تھے مثلاً ملکہ کتابت ۱۲ مترجم

سے بے نیاز نہ ہو۔ ایک شخص کے کام کسی خاص قسم کے اور ایسے شخص کے جوابی قسمی اچھا ہو مثلاً ایک عود نواز یا ایک اچھا عود نواز ہمارے نظر میں از روئے جنسیت ایک ہی میں اور یہ نظر تمام اقسام کے لوگوں کے باب میں درست ہے بلا استثنا اعلیٰ عہدگی کے جو کام پر ایک اضافہ ہے کیونکہ کام عود نواز کا یہ ہے کہ عود بجائے اور اچھی عود نوازی کا کام یہ ہے کہ اچھی طرح عود بجائے جب ایسا ہے تو اگر ہم انسان کے کام کی حیثیت کی ایک قسم سے تعریف کریں اور اس حیات کو نفس کا ایک ملکہ یا فعل کا ایک طریقہ جو مطابق عقل ہو قرار دیں گے۔ اگر کام ایک اچھے آدمی کا ایسا ملکہ یا ایسا فعل ہے جو عمدہ اور شریفانہ قسم کا ہو اور اگر ہر چیز جب کام میں لائی جائے کامیابی کے ساتھ کام میں لائی جائے یعنی اپنی مخصوص عہدگی کے ساتھ تو اس کا یہ نتیجہ ہے کہ خوبی انسان کی ایک ملکہ ہے نفس کا مطابق فضیلت کے اور اگر فضیلتیں متعدد ہوں تو سب سے بہتر اور سب سے کامل فضیلت کے مطابق ہو لیکن ضرور ہے کہ یہ لفظیں بڑھا دی جائیں ”ایک کامل حیات میں“ کیونکہ ایک اباہل کا ظہور یا ایک دن موسم بہار نہیں ہوتا اسی طرح ایک دن یا تھوڑا سا وقت انسان کو خوش نصیب یا سعید نہیں بنا سکتا۔

انسان کی
خوبی کی تہذیب

باب ہفتم

﴿۴﴾

اسکو ایک صحیح نقشہ خیر کا مان لینا چاہئے کیونکہ یہ میرے خیال میں درست ہے کہ پہلے ایک دسادہ، خاکہ بنالینا چاہئے اور پھر اس میں تفصیلی رنگ آمیزی کرنا چاہئے کیونکہ اطمینان کے ساتھ اگر کسی چیز کے حدود کا خاکہ بنالیا گیا ہے تو پھر اس کام میں زمانہ ایک اچھا مو جہ یا معین عمل ہوگا۔ اسی صورت سے صنعتوں نے ترقی کی ہے کیونکہ کوئی نہ کوئی شخص نقصان کو پورا کر رہی رہتا ہے۔

لیکن جو کچھ کہا گیا ہے اس کو ذہن میں رکھ کے ہکو نہ چاہئے کہ ایک ہی درجہ کی صحت کی ہر موضوع میں توقع رکھیں۔ ہر موضوع کے درجہ کی مناسبت سے صحت کی توقع رکھنا اور اس پر قناعت کرنا چاہئے۔ جو جس تحقیق کے شایاں ہو وہی اس میں ہونا چاہئے۔ نجاب بھی ایک زاویہ قائمہ کے دریافت کرنے کا جو یا ہے اور مہندس بھی کرد و لول کا مفہوم زاویہ قائمہ کا یکساں نہیں ہے ایک تو ایسا تقریبی زاویہ قائمہ چاہتا ہے جو اس کے عملی مقصد کے مناسب ہو دوسرا حقیقت کا جو یا ہے ماہیت یا خاصہ کا طالب ہے ہکو یہی راستہ اور مضامین میں بھی اختیار کرنا چاہئے نہیں تو ہم ضروری امور کو توابع وغیرہ ضروری پر قربان کر دیں گے۔ اس طرح ہکو جملہ مضامین میں علت کی تلاش ایک ہی طور ہی ہوتی ہے نہ کرنا چاہئے۔ لازم ہے کہ اصول اولیہ کی تلاش میں بعض اوقات ایک ہی واقعہ کی مناسب شہادت پر قانع ہو جائیں یہی واقعہ خود پہلا نکتہ یا اصل اولیٰ ہے۔ لیکن مختلف طریقے اصول اولیہ دریافت کرنے کے ہیں بعض استقراء سے دریافت ہوتے ہیں بعض اور ان سے بعض اُس چیز سے ہکو مارت کہتے ہیں۔ وسطیٰ ہذا القیاس۔ ہکو کو شمش کرنا چاہئے کہ ان ہکو طبیعی یا مناسب طریقہ سے سمجھیں اور ان کی قابل اطمینان تہذیب کی مشقت کو برداشت

ملہ محمد بد کے سنی جنس و فصل سے ”جس کو ماہیت بھی کہتے ہیں“ تعریف کریں مثلاً انسان کی فصل ناطق اور جنس بیوان ہے پس میوان ناطق انسان کی حد یا ماہیت ہوئی ۱۳ مترجم۔

اخلاق میں
قابل حصول
درجہ صحت
و اتفاق۔

کرس کیونکہ مابعد کے نتائج پر واقعی اثر ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصول اولیہ یا ابتدا ہر شے کی نصف تحقیق سے زیادہ ہے اور واسطہ ہے اکثر امور کے صاف مفہوم تک رسائی کرنے کا وہ امور جو زیر تحقیق ہوں۔

باب ہشتم

(۴۰)

اصول اولیہ پر غور کرنے میں ہلکے نہ چاہئے کہ صرف محبت کے نتائج اور مقدمات پر توجہ کریں بلکہ ایسی رایوں پر بھی نظر رکھیں جو جمہور نے اس مطلب کے باب میں اختیار کی ہیں۔ کیونکہ جب تک تمام تجربات مناسب طریقہ سے حقیقت کے ساتھ نہ ملائے جائیں گے صحت اور غلطی کا تقابل نہ ہو سکیگا۔

خیر کی تقسیم تین قسموں میں ہوئی ہے یعنی خارجی خوبیاں جنکو کہتے ہیں۔ نفس کی خوبیاں اور بدن کی خوبیاں۔ ان تین میں سے ہم نفس کی خوبیوں کو صحیح معنوں سے حقیقی خوبیاں سمجھتے ہیں۔ نفس ہی کے ساتھ ہم نفسی افعال اور ملکات کو منسوب کرتے ہیں۔ لہذا ہماری حد عمدہ ہے۔ کم از کم اس نظریہ کے اعتبار سے جبکو نہ صرف قدمانے بلکہ اس زمانے والوں نے ابھی جو فلسفہ کے طالب ہیں تسلیم کر لیا ہے۔ یہی صحیح بھی ہے۔ چونکہ بعض افعال اور ملکات انجام کئے جاتے ہیں اسی سے معلوم ہوتا ہے کہ انجام کوئی خوبی نفس کی ہے۔ خارجی خوبی نہیں ہے۔ اسی تعریف کی بنیاد سے کہ سعید انسان کو چاہئے کہ اچھی طرح زندگی بسر کرے اور اچھے کام کرے کیونکہ سعادت کے باب میں کہا گیا ہے کہ وہ واقعی ایک قسم زندگی بسر کرنے اور نیک کام کرنے کی ہے۔

باب نہم

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ضروری خواص سعادت کے اس تعریف میں شامل ہیں کیونکہ بعض لوگوں نے یہ مان لیا ہے کہ سعادت فضیلت ہے۔ بعضوں نے دانائی کو سعادت کہا ہے بعضوں نے یہ مانا ہے کہ وہ کسی قسم کی حکمت ہے۔ بعضوں کے نزدیک یہ سب یا ان میں سے کوئی ایک ہے مگر لذت کے ساتھ ملی ہوئی یا لذت سے منفک نہیں ہے بعض نے خارجی خوشحالی کو بھی اس کے ساتھ ملا لیا ہے۔ ان میں بعض آرا کو اکثر قدیم حکماء نے مان لیا تھا دوسرے آرا کو مشاہیر حکماء نے تسلیم کیا تھا یہ معلوم ہوتا ہے کہ کوئی فرق باطل غلطی پر نہیں ہے بلکہ کسی ایک نکتہ کی بعض جزئیات میں غلطی ہے اگرچہ اکثر جزئیات میں نہ وہ دونوں صحیح ہیں۔

یہ تعریف اس سلسلہ کے ساتھ مناسبت رکھتی ہے۔ کہ سعادت فضیلت ہے یا کسی قسم کی شرافت ہے۔ کیونکہ فضیلت کا ملکہ بھی فضیلت ہے۔ مگر معلوم ہوگا کہ خیر اعلیٰ کے اقتساب یا استعمال میں جو ایک اخلاقی حالت میں ہوا اور ملکہ میں بڑا فرق کیونکہ اخلاقی حالت کو کہ موجود ہو مگر اس سے کوئی خیر پیدا نہیں ہو سکتی۔

سعادت
کی نسبت
ظہریات

لے دانائی یا عقل علی اور عقل نظری کا احتیاز اسطرحا لیس نے عموماً تسلیم کیا ہے ۱۲ ترجمہ
عہ مقصود یہ ہے کہ سعادت کا محض اقتساب کافی ہے یا ملکہ بالفعل جواب یہ ہے کہ محض اقتساب اور
اخلاقی حالت کافی نہیں بلکہ اور عمل کی ضرورت ہے ۱۳ واضح رہے کہ ملکہ حالت راستہ کو کہے ہیں مثلاً ملکات
جس کا زوال قریباً ناممکن ہوتا ہے کسی فعل کا ملکہ یہ ہے کہ وہ فعل فاعل سے سہولت اور بلا مصوبت ہو سکے
مثلاً کتابت ابتدا میں کس مشکل سے ایک حرف قلم سے نکلتا ہے اور جب فراغت ہو جاتی ہے تو کس آسانی
سے صفحہ کے صفحہ پر سے نکلنے چلے جاتے ہیں جب یہ حالت پہنچتی ہے تو کہتے ہیں کہ ملکہ بالفعل حاصل ہوا اور
جب تک یہ حالت نہ تھی صرف استعداد کتابت کی تھی ملکہ بالقوہ تھا ۱۴ ترجمہ۔

مثلاً ایک انسان سو رہا ہے یا کسی اور طریقہ سے بیٹھا رہو گیا ہے۔ مگر یہ صورت ملک میں نہیں ہو سکتی کیونکہ ملک میں فعل کا مفہوم شامل ہے بلکہ فعل باحسن وجہ۔ جیسے اولیہ کے کھیلوں میں محض وجہ اور تو ان اشخاص انہیں پائے بلکہ وہ لوگ جو پہلوانوں کی فہرست میں داخل ہو کے نبرد آزما ہوتے ہیں ان میں سے بعض کا رباب ہوتے ہیں اس طرح وہ لوگ جو راست کردار ہیں اور شرافت اور نیکی کا اکتساب کرتے ہیں ایسوں کی زندگی خود ہی خوش گوار ہے کیونکہ لذت ایک نفسی واقعہ ہے اور جس چیز کا انسان کو شوق ہو اسی میں وہ خوش ہے مثلاً گھوڑا ایسے شخص کے لئے جو کھوڑے کا شوق رکھتا ہو اور عینک ایسے شخص کے لئے جو عینکوں کا شائق ہو۔ اسی طرح عدل ایسے شخص کے لئے جو عدالت کا عاشق ہو اور فاضلانہ افعال عموماً ایسوں کے لئے جو فضیلت کو دوست رکھتے ہیں اکثر انسان اپنی لذتوں میں ایک متاخر محسوس کرتے ہیں کیونکہ ان کی لذتیں ایسی ہیں جو بالطبع لذت نہیں ہیں۔ تلافی دوست اشخاص کو طبعی لذتیں ماحی معلوم ہوتی ہیں۔ افعال جو فضیلت کے موافق ہوں وہ طبعاً خوشگوار ہیں ایسے افعال بالذات بھی ان اشخاص کے لئے بھی خوشگوار ہیں اور بالذات بھی۔ نہ ان کی زندگی کو یہ ضرورت ہے کہ لذت ان کی زندگی کے ساتھ جیساں کر دی جائے گو یا کہ وہ ایک قسم کا تعویذ ہے۔ زندگی خود ہی لذت رکھتی ہے کیونکہ یہ سمجھ لینا چاہئے کہ وہ شخص نیک نہیں ہے جو شریفانہ افعال سے خوش نہیں ہوتا کوئی بھی ایسے شخص کو عادل نہ کہیگا جو شخص عادلانہ افعال سے محظوظ نہیں ہوتا۔ نہ ایسے شخص کو آزاد کہیں گے جو آزادانہ افعال سے مسرور نہیں ہوتا و علیٰ ہذا القیاس۔ اگر ایسا ہو تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو افعال فضیلت کے موافق ہوں بذات خود لذت دہندہ ہیں لیکن ایسے ہی افعال نیک اور شریفانہ بھی ہیں اور عادلانہ درجہ کے نیک اور شریفانہ ہیں اگر حکم کسی صاحب فضیلت انسان کا ان کے بارے میں صحیح ہے تو اس کا حکم بھی ویسا ہی ہے جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے۔ پس سعادت عالم میں بہترین اور شریف ترین اور لذتیز ترین شے ہے۔ ایسا امتیاز و رسیانہ نیکی اور شرافت اور لذت کے نہیں پایا جاتا ہے جسکی طرف Delux ڈیلوس نے اس حدیث میں اشارہ کیا ہے۔

وعدالت شریف ترین ہے، صحت عمدہ ترین ہے۔

مقصود کا حاصل کرنا سب سے زیادہ خوشگوار ہے۔

چونکہ یہ اصلی خواص ہیں بہترین ملکات کے اور ہم جانتے ہیں کہ سعادت ان سب میں شامل ہے یا ان میں سے کسی ایک میں جو سب سے شریف تر ہو۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی صاف ظاہر ہے کہ سعادت کے لئے خارجی خوبیوں کی بھی ضرورت ہے جسکو ہم کہہ چکے ہیں۔ کیونکہ یہ غیر ممکن یا کم از کم دشوار ہے کہ کوئی شخص تنہا غنا و فضل کر سکے اگر خارجی وسائل مہیا نہ ہوں۔ کیونکہ ایسے افعال جو مدد سے احباب کے یا دولت کے یا سیاسی تہت کے انجام پاتے ہیں اور وہ اکثر ایسی چیزیں ہیں کہ اگر ان میں فتور ہو تو خوشوقتی برباد ہو جاتی ہے۔ حب و نسب خاندانی خوشحالی یا ذاتی حسن و بد جاہلیت کیونکہ ایسا شخص سعادت سے محروم رہے گا جو بالکل ہی بدتواریہ ہے۔ یا پیدائشی ذوق ہے یا گھوڑا ناٹھا ہے یا اس سے بھی بدتر یہ کہ اس کی اولاد یا احباب بدیوں یا اچھی اولاد یا احباب رکھنا تھا مگر وہ فوت ہو گئے ہوں۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ کامیابی اس قسم کی فضیلت میں ایک ناقابل التفکاک اضافہ ہے۔ اسی سبب سے بعض اشخاص دولت کو سعادت کے عامل کہتے ہیں اور بعض فضیلت کو۔

باب دہم

یہ سوال اکثر پیدا کیا جاتا ہے کہ آیا سعادت کو سیکھ سکتے ہیں یا عادت سے اسکا اکتساب ممکن ہے یا کسی قسم کی مزا و نفع سے یا تقدیر الہی سے اسکا درود ہوتا ہے یا نجات و اتفاق سے کیا سعادت کو سیکھ سکتے۔ یا حاصل کر سکتے ہیں۔ کیا سعادت دیوتاؤں کا فیض ہے۔ پس اگر کوئی چیز عالم میں ایسی ہے جو دیوتاؤں کی جانب سے انسان کو عطا ہوتی ہے۔ تو یہ امر محقول ہے کہ سعادت مہربت الہی ہے خصوصاً اس لئے کہ انسانی چیزوں میں یہ سب سے بہتر ہے۔ اس سلسلہ پر کسی اور مقام میں بحث کرنا مناسب ہوگا بہ نسبت اس مقام کے۔ اگرچہ سعادت فیضان الہی نہ ہو لیکن یہ نتیجہ ہے فضیلت کا یا تعلم کا یا کسی قسم کی مزا و نفع کا یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ عالم عمدہ ترین خدائی چیزوں سے ہے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ جو چیز انعام اور انجام ہو فضیلت کا وہ اعلیٰ اخیر ہے اور اپنی ماہیت کے اعتبار سے وہ لاہوتی اور مبرا ہے یہ دور تک پھیل سکتی ہے۔ کیونکہ کل اشخاص میں پیدا ہونیکے قابل ہے (الا ایسے اشخاص میں جو اخلاقاً بد بنا ہوں) کوشش اور تحصیل سے سعادت پیدا ہوتی ہے تعلیم اور اکتساب سے نہ کہ نجات و اتفاق سے۔ عقل یہ چاہتی ہے کہ اشیاء کی ترتیب عالم میں بہترین وضع سے ہو اور یہی صورت فنون کی بھی ہے۔ اور علت و معلول کے سلسلہ میں عموماً یہی صورت ہے۔ اور سب سے بہتر اعلیٰ درجہ کے سلسلہ علت و معلول میں یہ بالکل خلاف عقل ہے کہ بہترین اور شریف ترین اشیاء نجات و اتفاق پر چھوڑ دی جائیں۔ اس سوال کو سعادت کی تعریف خود ہی واضح کر دیتی ہے۔ کیونکہ سعادت کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ وہ ایک قسم کا ملکہ نفس کا ہے جو فضیلت کے موافق ہو۔ دوسری خوبیاں یعنی وہ خوبیاں جو نفس کی خوبیوں کے ماوراء ہوں ان خوبیوں سے بعض ضروری ہیں جیسے سعادت کے مقدمات

وہ سری خوبیاں بذات خود معاون ہیں اور آلات ہیں سعادت کے۔
 جس نتیجہ پر ہم پہنچے ہیں وہ ہماری ابتدائی نظر سے موافقت رکھتا ہے۔ کیونکہ علم سیاست
 ہم کہ چکے ہیں کہ سیاسی علم کی غایت غیر اعلیٰ ہے۔ اور علم تمدن کو سب سے زیادہ اس
 امر سے متعلق ہے کہ اہل مدینہ میں نیک خصلت پیدا کرے۔ وہ سری لغظوں میں وہ علم
 جو اہل شہر کو نیک بنادے کہ وہ شریفانہ افعال کی صلاحیت پیدا کریں۔ ہم بیل کو یا
 گھوڑے کو یا کسی اور حیوان کو عقلاً سعید نہیں کہہ سکتے۔ اسی سبب سے کوئی بچہ بھی
 سعید نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ بچہ کی عمر کے لحاظ سے محال ہے کہ اس کے بافضل ایسے
 ملکہ کا ظہور ہو۔ اور کہیں بچے کو سعید کہتے ہیں تو ہونہار ہونیکے اعتبار سے کہتے
 ہیں نہ کہ اس کے موجودہ افعال کے اعتبار سے۔ کیونکہ سعادت اس کی مقتضی
 ہے کہ کامل فضیلت اور کامل زندگی حاصل ہو کیونکہ یہ ممکن ہے کہ زندگی میں طرح
 کے انقلابات اور اتفاقات ہوں اور ممکن ہے کہ اکثر کامیاب اشتیاقیں پرانسی
 میں اتھاو رجبہ کے مصائب میں مبتلا ہو جائیں جیسا کہ پرائم کا تذکرہ رزمیہ افسانوں میں
 ہے۔ لیکن جب ایک شخص پر ایسے حوادث واقع ہوں اور بدبختی کی موت سے
 تو اس کو کوئی شخص سعید نہ کہے گا۔

باب یازدہم



تو کیا یہ صورت ہے کہ کسی شخص کو عالم میں سعید نہیں کہہ سکتے جب تک وہ زندہ رہے؟ کیا ہم سولن کا قاعدہ انجام دینی کا اختیار کر لیں؟ اگر ہم سولن کی پیروی کریں تو کیا یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعد موت کے کسی کو درحقیقت سعید کہیں؟ یقیناً یہ خیال کلیتہً بھل ہے خصوصاً ہمارے لئے کہ ہم سعادت کو ایک قسم کا ملکہ قرار دیتے ہیں۔ مگر جبکہ ہم کسی شخص کو جب وہ مر جائے سعید نہیں کہہ سکتے اور سولن کی مراد یہ تھی بلکہ یہ تھی کہ مرنے کے بعد کسی شخص کو نجات کہنا صحیح ہے۔ کیونکہ وہ برائیوں اور بدبختیوں سے محفوظ ہے۔ اس رائے پر بعض اعتراضات ہو سکتے ہیں کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب کوئی مر جائے تو وہ اسی طرح نیکی اور بدی سے متاثر ہو سکتا ہے جس طرح زندگی میں ہو سکتا تھا الا یہ کہ اس کو اس کا جس نہوگا مثلاً معزز ہونا اور معزز نہ ہونا یا مال و اولاد کی کامیابی اور ناکامی کی جہت سے عموماً۔ لیکن اس میں بھی ایک اشکال درپیش ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص پیرانہ سالی تک نیک نجاتی کی زندگی گزار چکا ہے اور نیک نجاتوں کی سی موت پائی ہے یہ ممکن ہے کہ اس کی اولاد کو مقدر کے شائب و فراز سے سابقہ پڑے۔ بعض ان میں سے نیک ہوں اور ایسی زندگی گزاریں جس کے وہ متراوا رہیں دوسرے بد ہوں اور بدی کی زندگی کاٹیں۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ اولاد و احفاد ہر درجہ کی نسبت اپنے آبا و اجداد سے رکھتے ہیں یہ ایک عجیب و غریب نتیجہ ہو گا اگر مردہ ان کے مقدر کے شائب و فراز میں شریک ہو اور ایک وقت میں سعید ہو اور دوسرے وقت شقی ہو جس طور سے ان کے اولاد و احفاد کبھی سعید ہوں کبھی شقی۔ لیکن یہ بھی اسی کے

کیا کسی شخص کو زندگی میں سعید کہہ سکتے ہیں۔

لے سولن کے لئے دیکھو مقالہ اولیٰ باب (۳۲) میں اس تنبیہ کا ذکر ہے جو سولن نے کروستی کو کی

تھی ۱۲ مترجم۔

مثل عجیب و غریب ہو گا کہ اولاد کا زمانہ آئندہ اپنے ماں باپ پر اثر نہ کرے بہ زمانہ میں یا کسی وقت خاص میں۔ یہ انسب ہو گا کہ اس مشکل کی طرف رجوع کریں جو کہ ہم نے اس سے پہلے پیدا کیا تھا کیونکہ شاید اس سے کوئی موجودہ سوال کا جواب مل سکے اگر انجام پر نظر کرنا درست ہے۔ اور جب انجام ایک شخص کے لئے خوشوقتی پیدا کرے نہ اس لئے کہ وہ فی الحال خوش نصیب ہے بلکہ اس لئے کہ وہ پیشتر ایسا تھا۔ یہ عجیب امر ہو گا کہ جس وقت وہ سعید ہو تو ہم عجیب بات اس کے بارے میں نہ کہیں اس سبب سے کہ ہم زندہ کو باعتبار شیب و فراز مقدار کے سعید نہیں کہتے جس کا احتمال ہے کہ واقع ہو اور چونکہ ہمارا مفہوم سعادت کا دائمی ہے اور انقلاب کے امکان سے مبرا ہے اور اس سبب سے کہ وہی اشخاص متعدد انقلابات تقدیری کی صلاحیت رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر ہم انقلابات کی پیروی کریں تو ایک ہی شخص کو کبھی سعید کہیں اور کبھی شقی گو یا کہ سعید انسان مثل گرگٹ کے رنگ بدلتا ہے اور اس کے لئے کوئی اشتغال نہیں ہے۔ مقدار کے انقلاب کی پیروی ٹھیک نہیں ہے۔ ان انقلابات پر نیکی بدی موقوف نہیں ہے۔ یہ ضروری لوازم انسانی حیات کے ہیں۔ مگر انسان فضیلت کے ملکات میں اس کی سعادت کے لئے مقوم ہیں اور اس کی ضد اس کی شقاوت کے مقوم ہیں۔ جن اشکال پر اس وقت بحث لگائی ہے وہ بذات خود اس کی شہادت ہے کہ یہ نظر صحیح ہے۔ کیونکہ کوئی ایسا فعل فضیلت کے ملکات سے زیادہ مستقل نہیں ہے یہ علوم سے بھی نیا، دامتاری رکھتے ہیں ان ملکات سے بھی وہ جو زیادہ مستقل ہیں وہ اشرف ہیں کیونکہ نیک بخت کی زندگی خصوصاً اور دوائی انھیں پر منحصر ہے چونکہ ظاہر ابھی سبب ہے کہ یہ ملکات کبھی فاموش نہ ہوتے۔

لے مقوم وہ چیز ہے جس کے کسی شے کا خیام ہو جو اس چیز کی ماہیت کو یہاں کرے۔ ۱۲۔ مترجم۔
 لے اسطو طالبین کا ساتھ ہے کہ نسبتاً علی حقائق کا قبول کرنا سہل ہے۔ جبکہ کبھی یا کو کبھی ہو۔ لیکن نا مضمانہ
 ملک کا ضائع ہونا مشکل ہے بلکہ شاید محال ہے۔ دوسری لفظوں میں اس کی مراد یہ ہے کہ علم کی نامرئی نسبت
 سیرت کے کثر ہے۔ لہذا سبب تریا وہ قیمتی ہے۔ بہ نسبت علم لے۔ مترجم

استقلال کا عنصر جو مطلوب ہے وہ انسان سمیع میں پایا جائیگا اور وہ اپنی سیرت کو مدت العمر محفوظ رکھیں گے کیونکہ وہ استقلال کے ساتھ یا اعلیٰ درجہ کی پیر کا ایسے افعال اور ایسے خیالات کی کرتا رہے گا جو فضیلت سے موافقت رکھتے ہیں اور نہ کوئی شخص ایسا ہے جو زندگی کے امکانات کو اس طرح شریفانہ طور سے پورا کرے گا۔ ایسی صحیح اور کامل ترتیب کے ساتھ چاروں کو نے ٹھیک بلکہ کسی نقص کے جن میں غلطی کا شائبہ نہ ہو۔ پس جو امور سخت و اتفاق سے ہوتے ہیں متعدد ہیں اور ان کی مقدار میں متفاوت ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ چھوٹے چھوٹے حادثات نیچے جتنی یا بختی کے حیات کی سیران کو نہیں لپٹتے مگر ایسے حوادث جو عظیم ہیں اور متعدد بھی ہیں وہ زندگی کی خوشحالی کو بڑھا دیتے ہیں اگر وہ خوش نصیبی کے ہوں کیونکہ وہ حیات کی زمینت کو زیادہ کر دیتے ہیں اور ان کا استعمال شریفانہ اور فاضلانہ ہوتا ہے اور بخلاف اس کے اگر وہ برعکس ہوں تو وہ حیات کو بے رونق اور ناقص کر دیتے ہیں اور خوشحالی کو گھٹا دیتے ہیں کیونکہ وہ تکلیف دہ ہیں اور اکثر ملکات کے مزاحم ہوتے ہیں۔ تاہم ان حالات میں بھی شرافت کا جو ہر حکم جاتا ہے جب کوئی انسان مصائب اور آلام کو بردباری سے برداشت کرتا ہے نہ اس سبب سے کہ اس کو ان کا حس نہیں ہے بلکہ اپنی ذاتی غلطی اور کبر نفس کے لحاظ سے۔

از بس کہ ملکات سے زندگی کا اندازہ ہوتا ہے جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں۔ سعید انسان شرفاوت کی صلاحیت نہیں رکھتا کوئی نیا سخت انسان بخت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس سے ایسے افعال مزہ نہیں ہو سکتے جو قابل نفرت ہوں اور ان میں فرد مایگی پائی جائے کیونکہ ہمارا مفہوم نیک اور صاحب تہذیب انسان کا درحقیقت یہ ہے کہ وہ زندگی کے ہر موقع کو سنجیدگی اور

لے ہماری زبان میں چوک اگر چہ عین معادہ ہے مگر اسطرح اس کے مفہوم کو درست سے ادا کرتا ہے۔ یہ فقرہ سونیدس کی زبانانی غلطیوں نے کتاب برد طاغورس میں استعمال کیا ہے اسطرح اس فقرہ کو کتاب بطریقہ مقالہ سوم باب (۱۱) میں نقل کیا ہے۔ ایسے ہی مقام پر کسی شاعر نے دیوک ونگٹن کی مدح میں کہا ہے۔ ملکات کا برج جیسا ٹھیک چوکس ہے جیسے ہوا کا مرو کہچہ اثر نہیں کرتا ۱۲ مترم

شناذاری کے ساتھ پورا کرے اور ہمیشہ ایسا کام کرے جو موقع اور محل کے لحاظ سے
 انسب اور اشرف ہو جیسے ایک عمدہ جرنیل اس فوج کو جو اس کے زیرِ کمان ہو لڑائی
 کے موقع اور محل کے مناسب کام میں لائے۔ اور عمدہ کفش دوز اس چمڑے سے
 جو اس کو دیا جائے عمدہ پاپوش تیار کرے و علیٰ ہذا القیاس جملہ فنون میں اگر ایسا ہے تو
 ایک سعید انسان ہرگز شقی نہیں ہو سکتا یہ میں نہیں کہتا کہ وہ کامیاب رہیگا اگر اس پر ایسی
 ہی افتاد ہو جیسی پر ایم پر ہوئی تھی۔ اس پر بھی وہ بدلیگا نہیں یا بار بار اس پر انقلاب
 کا اثر نہ ہو گا وہ اپنی سعادت سے سہولت کے ساتھ جنبش نہ کریگا۔ معمولی حوادث
 کا اس پر اثر نہ پڑے گا البتہ ایسے حوادث کا اس پر اثر پڑیگا جو عظیم اور متعدد ہوں اور
 ان کے بعد وہ جلد اپنی خوشحالی کو بھر حاصل نہیں کر سکتا اگر وہ کسی طرح بھر حاصل کر لے تو
 اس کے لئے معتد بہ وقت کی ضرورت ہوگی کہ وہ اس وقت میں عظیم الشان اور
 شریفانہ نتائج سے کامیاب ہو جائے۔

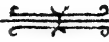
پس سعید انسان کی صحیح تعریف یہ ہوگی جس کا ملکہ کامل فضیلت کے موافق ہو
 اور کافی طور سے خارجی اسباب اس کے لئے مہیا ہوں نہ کہ اتفاقاً ایک وقت کے
 کے لئے بلکہ زندگی بھر کے لئے۔ شاید اس میں یہ اضافہ بھی مناسب ہوگا کہ وہ ہمیشہ
 اسی طرز کی زندگی بسر کرے اور جیسی اس کی حیات ہو ویسی ہی اس کی مات بھی ہو۔
 ہم پیش بینی نہیں کر سکتے مگر ہم سعادت کو ایک انجام مانتے ہیں اور اس کو تمام اور کامل
 خیال کرتے ہیں اور اگر ایسا ہو تو ہم ایسے لوگوں کو کامیاب کہیں گے جو اپنی تمام زندگی اس طور
 سے پوری کریں بشرطیکہ وہ یہ خصوصیتیں رکھتے ہوں اور رکھتے ہیں بھر بھی وہ اس حد تک
 کامیاب ہیں جس حد تک انسان کامیاب ہو سکتے ہیں۔

اس مضمون کی بحث کو طوقی کر کے: یہ خیال کہ طالع و رسی اولاد اور احباب کی
 عموماً کوئی اثر بالکل یہ کسی شخص پر نہیں رکھتی یہ نہایت سخت بحث معلوم ہوتی ہے۔ اور مسلمہ
 رائے کے خلاف بھی ہے۔ حوادث بیشمار ہیں اور ان میں ہر قسم کے اختلافات پیدا
 ہوا کرتے ہیں اور بعض کو ان میں سے ہماری ذات کے ساتھ زیادہ تعلق ہے اور نسبت
 دوسرے حوادث کے پس ظاہر ہے کہ جزئیات کی تشریف میں بہت طول ہوگا اگرچہ لامتناہی
 نہ بھی ہوں لہذا ہم کو تعلیم کے ساتھ ان کے بیان پر قانع ہونا اور صرف ان کے حدود کو

بیان کر دینا کافی ہوگا۔ شخصی بدبختیوں سے بعض کا بار اور اثر ہماری زندگی پر پورا پڑتا ہے اور بعض کا نسبتاً خفیف پس ایسی ہی بدبختیاں ہمارے احباب پر عموماً موثر ہوتی ہیں لیکن چونکہ زندہ یا مردہ کے تجربات کا اختلاف اس سے کہیں زیادہ ہے جو سنگین جرائم کی نقول میں تماشہ گاہ پر بطور ریختہ کی قصہ غم انجام کے کھلی جاتی ہیں اور وہی جرائم جو کچھ فرض کر لیتے ہیں کہ ان کا ارتکاب ہوا۔ ضرور ہے کہ اس تفاوت کو ملاحظہ کریں اور اس سے زیادہ اس شبہ پر جو کہ پیدا کیا گیا ہے غور کریں کہ مردے بھی نیکی بدی میں شریک ہوتے ہیں یا نہیں مگر اس رائے میں یہ گمان غالب ہے کہ اگر مردے پر کسی نیکی یا بدی کا اثر پہنچتا ہے تو وہ بالکل ہی خفیف اور غیر محسوس سا ہوگا خواہ مطلقاً اور نسبتاً اگر ایسا نہ ہو تو اس کی ایسی مقدار ہوگی اور یہ صفت ہوگی جس سے لوگ خوش نہیں ہو سکتے اگر وہ خوش نہ ہوں یا ان کی خوشحالی ان سے چھین لی جائے اگر وہ خوشحال ہوں۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مردوں پر دوستوں کی کامیابی یا مصائب کا اثر پڑتا ہے۔ یا کسی نہ کسی طرح وہ متاثر ہوتے ہیں لیکن یہ اثر اس قسم یا اس درجے کا نہیں ہوتا جو لوگوں کو خوش کر دے اگر وہ خوش نہ ہوں یا اس کے مماثل کوئی اثر پڑے۔

باب دوازدهم



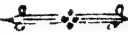
ان امور کے دریافت کرنے کے بعد اب ہم اس پر غور کریں گے کہ آیا سعادت کا ایسی چیزوں سے تعلق ہے جنکی ستائش کی جاتی ہے یا ایسی چیزوں سے جن کی عزت کیجاتی ہے کہو کہ یہ تو ظاہر ہے کہ سعادت کوئی بالقوہ ملکی نہیں ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو چیز قابل ستائش ہوتی ہے وہ کوئی خاص صفت رکھتی ہے یا کسی چیز سے کوئی خاص نسبت رکھتی ہے کیونکہ ہم ایسے شخص کی مدح کرتے ہیں جو عادل ہو یا شجاع یا نیک ہو کسی اور جہت سے یا ہم مدح کرتے ہیں ایسی شخص کی جو توانا یا جست و چالاک ہو و غلیٰ بذات القیاس۔ جو بالاطیع کوئی خاص خصلت رکھتا ہو یا کسی اور چیز سے نسبت خاص رکھتا ہو جو چیز خود بھی اچھی اور قابل قدر ہو۔ سچائی اس بیان کی واضح ہو جاتی ہے۔ اگر ہم دیوتاؤں کی ستائش کو مد نظر رکھیں۔ ایسی مدح لغو معلوم ہوتی ہے کیونکہ مدح ہم نے کہا تھا کہ ہمیشہ ایک اعلیٰ درجہ کی معیار کی مقتضی ہے۔ مگر جبکہ مدح کی یہ ماہیت ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ یہ مدح نہیں ہے بلکہ کوئی چیز اس سے بھی بڑھی ہوئی ہے اور اس سے بہتر ہے جو ایسی تمام چیزوں سے مخصوص ہے جو بہتر ہیں جیسا کہ بدایہ ظاہر ہے۔ کیونکہ ہم دیوتاؤں کو مبارک و مقدس کہتے ہیں نہ کہ قابل ستائش یا وہ ان انسانوں کو جو خدائے خود ہیں مبارک کہتے ہیں۔ ایسی ہی صورت نیکیوں کی ہے کیونکہ کوئی شخص سعادت یا عیش کی ایسی ستائش نہیں کرتا جیسی عدالت کی کیجاتی ہے بلکہ سعادت کو مبارک کہتے ہیں جو اس ماہیت کے اعتبار سے عمدہ اور الہی صفت رکھتی ہے۔

لے ظاہر ہے کہ ارسطو کے زمانہ میں یونانی موابت پرست تھے جس ارسطو نے بھی اکثر اہلکویتینہ جمع لکھا ہے۔ ہراری زبان میں کوئی لفظ اس کے مقابل موجود نہیں ہے کیونکہ ہم بحال اہل توحید میں موجود لفظ دیوتا اہل ہند کے غادرات سے لے لی گئی ہے تاکہ ترجمہ مطابق اصل ہو ۱۲ حرم سے پتھر آئندہ

بعض اوقات انہی وجوہ سے یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ بود و کس جو لذت کے شرف کا قائل تھا حق پر تھا کیونکہ فی الواقع بھت (لذت) خیر ہے لیکن اس کی مدح نہیں کی جاتی ہے امر و لذت کرنا ہے اس کے اس خیال پر کہ یہ ان چیزوں سے اشرف ہے جن کی مدح کی جاتی ہے۔ جیسے خدا ستائی۔ اور خیر اشرف ہیں کیونکہ یہ معیار ہیں سبکی طرف ہر شے کا حوالہ کیا جاتا ہے۔ مدح فضیلت سے مخصوص ہے کیونکہ یہ فضیلت ہی ہے جس کی وجہ سے ہم شریفانہ کام کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں مگر مدح سرائی کا مل نتائج کے حاصل ہونے پر کی جاتی ہے خواہ وہ نتائج جسمانی ہوں خواہ نفسانی۔ لیکن کہہ سکتے ہیں کہ اس بحث کو خاص مدح سرائی کے مضمون سے تعلق ہے مگر جو کہہا جا چکا ہے اس سے بدھت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سعادت واجب الاحترام ہے اور وہ غایت انانیات ہے اور اس کے ایسے ہونے سے یہ واقعہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ سعادت اصول اولیہ سے ہے۔ اور سعادت ہی کے لئے ہم سب ہر کام کو انجام دیتے ہیں اور جو چیز اصول اولیہ سے ہو اور دوسری تمام خوبیوں کی علت ہو وہ واجب الاحترام اور رضائی چیزوں سے ہے۔

عہ اسطو کا یہ مطلب ہے کہ بعض خوبیاں قابل ستائش ہیں اور بعض ستائش کی حد سے بڑھی ہوئی ہوتی ہیں بزرگوں کی مدح گستاخ ہے بلکہ ان کی تعظیم و احترام واجب ہے ۱۱ مترجم
 ۱۲ بود کس اظہار کا شاعر تھا جسکی سیرت کی اسطو اکیس نے ستائش کی ہے مقالہ دوم باب دوم میں وہ ہئیت کا جاننے والا بھی تھا اور فیلسوف بھی تھا مترجم
 ۱۳ جو امتیاز اکیس (لفظ یونانی مبنی کلا راسخہ فضیلت) میں جسکی مدح کی جاتی ہے اور رارگن (مبنی کلا بزرگ) میں ہے اس کو اسطو کے کتاب ریلو پدیہ میں بیان کیا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ کلا راسخہ کی کا قابل ستائش ہے مگر کار بزرگ قابل غفلت ہے جو کہ مدح سے بالاتر ہے ۱۴ مترجم
 ۱۵ یعنی تمام مقاصد سے بالاتر جس کے بعد کوئی مقصد نہیں ہے۔

باب سیزدہم



چونکہ سعادت موافق تمام اور کامل فضیلت کے ایک ملکہ انسانی ہے لہذا ضرور ہے کہ ہم فضیلت پر غور کریں کیونکہ شاید یہ بہترین طریقہ سعادت کی تحقیق کا ہے۔
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فضیلت ہی وہ مقصد ہے جس حقیقی مدبر سیاست کثیر مقدارِ جدوجہد کی صرف کرتا ہے کیونکہ اسکی یہ خواہش ہوتی ہے کہ شہری صاحب فضیلت اور توانین کے تابع ہو جائیں۔ ہم کو ایسے مدبروں کی مثالیں کر سٹا دینی ہیں کہ مقننین میں ملتی ہیں۔ اور دوسرے ایسے مقننین میں جو ان کے مثل میں لیکن چونکہ تحقیق علم سیاست سے تعلق رکھتی ہے لہذا ہمارے اصلی مقصد کے لئے یہ مناسب ہے کہ یہ تحقیق جاری رکھی جائے۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ ہم کو انسانی فضیلت پر غور کرنا ہے کیونکہ وہ خیر جس کی ہم جستجو میں ہیں وہ انسانی نیکی ہے اور انسانی سعادت فضیلت یا عمل کی ہے ہماری مراد جسمانی نہیں ہے بلکہ نفسانی ہے۔

اگر ایسا ہو تو یہ بدایت ضروری ہے کہ مدبر کو کچھ علم نفسیات کی ماہیت کا ہونا چاہئے۔
جس طرح اس شخص کے لئے جو انکمہ کا یا کسی جزو بدن کا علاج کرتا ہے۔ اس کا کچھ علم بھی کی ضرورت ہونا چاہئے اور زیادہ تر اسلئے کہ علم سیاست دن زیادہ واجب الاحرام ہے نسبت طب کے۔ اطباء جاذب بدن کے سمجھنے کے لئے بڑی جدوجہد کرتے ہیں اسی طرح مدبرین سلطنت کو نفس کے سمجھنے میں سعی کرنا چاہئے۔ مگر اسکو چاہئے کہ نفس پر اپنے خاص مقصد کے لحاظ سے نظر کرے۔ کیونکہ اگر مزید دقیق کام میں لائی جائے تو ہماری محنت موجودہ مطلب کے لحاظ سے ناداجب طور سے بڑھ جائے گی۔

بعض واقعات نفس کے متعلق ایسے ہیں جو بطور کافی عوام کی زبانوں پر بڑھ ہوئے ہیں۔ ان کو ہم اختیار کر لیں تو مناسب ہوگا۔ مثلاً بیان کیا جاتا ہے کہ نفس کے دو شعبے ہیں ایک غیر عقلی اور دوسرا عقلی۔ لیکن کیا یہ شعبے شل اجزائے بدن کے

سیاسی آدمی
کو علم نفسی
کی ضرورت

جدا جدا ہیں اور مثل ہر ایسی چیز کے جو بذات خود قابل تقسیم ہے یا یہ کہ ان میں عقلاً
 امتیاز کیا جاتا ہے اور فی الواقع ایک دوسرے کے جدا نہیں ہو سکتا جیسے
 محذب اور مقعر حصہ دائرے کے محیط میں یہ امتیاز موجود بحث کے لئے کوئی
 اہمیت نہیں رکھتا۔

پھر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نفس کے غیر عقلی شعبہ سے ایک حصہ عام ہے
 جس میں انسان اور دوسرے جاندار اور نباتات بھی شریک ہیں! میری مراد اس
 حصہ سے ہے جو تغذیہ اور نمو کی علت ہے۔ کیونکہ ہم یہ تسلیم کر سکتے ہیں کہ نفس کی یہ
 قوت ایسی تمام اشیاء میں پائی جاتی ہے جو خدا پاتے ہیں جتنے کہ جنین میں بھی اور
 مہر قوت ان میں بھی موجود ہے جن کا نمو کامل ہو چکا ہے کیونکہ یہ زیادہ تر عقل
 ہے کہ ایک ہی قوت سب میں تجویز کی جائے نسبت کسی علمدہ قوت کے۔ اس
 سے واضح ہوتا ہے کہ خوبی اور عمدگی اس قوت کی حد کا نہ طور سے انسانی نہیں
 ہے بلکہ انسان اس اعتبار سے تمام جانداروں کا شریک ہے۔ کیونکہ معلوم ہوتا
 ہے کہ یہ جزو بدن اور یہ قوت خصوصیت کے ساتھ خواب میں بھی کام کیا
 کرتی رہے۔ درحالیکہ اچھے اور برے انسانوں میں خواب کی حالت میں بہت کم ہی
 امتیاز ممکن ہے اور اسی سے یہ نمل مشہور ہے کہ انسان کی نصف حیات کے
 زمانے میں ان کے سعید یا شقی ہونے میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ اور یہ طبیی امر ہے
 کیونکہ خواب نفس کا معطل ہو جانا ہے۔ باعتبار اس کی سعادت اور شقاوت کے
 اس حد تک کہ بعض تحریکات انسان پر موثر ہوتی ہیں بالکل خفیف حد تک اور
 سعید کے خوابوں کو بہ نسبت عام لوگوں کے عمدہ کر دیتی ہیں لیکن اس مقدمہ پر کافی
 بحث ہو چکی اور اب ہم اصول تغذیہ کو ہمیں پر چھوڑتے ہیں کیونکہ اس کا کوئی صبیغ غیر انسانی
 فضیلت میں شامل نہیں ہے۔

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ طبیی اصول نفس کا ہے جو کہ غیر عقلی ہے تاہم ایک
 معنی سے اس میں عقل کی شرکت ہے خواہ کوئی شخص ممکن ہو خواہ نہ ہو ہم عقل کی

لہ جو حصہ دائرہ کا ایک چہت سے مدب ہے وہی حصہ دوسری چہت سے مقرر ہے ۱۲ مترم

سائش کرتے ہیں اور نفس کے اس شعبے کی جو عقل رکھتا ہے کیونکہ وہ حق پر انسان کو تہدید کرتا ہے اور ان کو بہترین چال چلن اختیار کرنے کے لئے زبرد تو بیج کرتا ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ انسانوں میں ایک اور اصول بھی ہے جو از روئے طبیعت عقل سے اختلاف رکھتا ہے اور وہ عقل کے خلاف لڑتا ہے اور متنازع کرتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح ماون اجزا بدن جب ہم چاہتے دہنی طرف حرکت دیں تو دو بائیں طرف کھینچ جاتے ہیں یعنی سمت مقابل میں بس ہی حال نفس کا بھی ہے یہ تحریکات مطلق النسل لوگوں کی عقل کے خلاف جاتے ہیں۔ لیکن بدنی اور نفسی میں یہ فرق ہے کہ جسم میں ہم اس جزو بدن کو دیکھ سکتے ہیں جو بے راہ چلتا ہے۔ مگر نفس میں ہم اس کو دیکھ نہیں سکتے۔ لیکن غالب ہے کہ مساوی صحت کے ساتھ یہ خیال ٹھیک ہو کہ نفس میں کبھی کوئی شے خلاف قتل موجود ہے جو عقل کی ہلاکت کرتی ہے اور اس کو روکتی ہے۔ گو کہ جس منی سے یہ خلاف عقل ہے وہ غیر مادی ہے مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ شعبہ بھی عقل سے بہرہ ور ہے۔ جبکہ ہم کہہ چکے ہیں، ہر تقدیر ایک مکلف انسان میں یہ عقل کا تابع ہے بلکہ عقیف اور شجاع شخص میں یہ زیادہ تر عقل کا تابع ہے۔ کیونکہ یہ مطلقاً عقل سے مناسبت رکھتا ہے۔

پس معلوم ہوا کہ غیر عقلی شعبہ نفس کا دو قسم کا ہے کیونکہ باقی توت کو بالکل عقل سے بہرہ نہیں ہے لیکن نہ اہش کی توت یا عموماً مناکحت کی خواہش کو کم و بیش عقل سے بہرہ ہے۔ جس حد تک کہ وہ عقل کی محکوم ہے اور اس کی تابع ہے۔ لیکن یہ اس اعتبار سے تابع ہے ہم کہتے ہیں۔ ”باب کا لحاظ کرنا“ یا احباب کا پاس کرنا نہ اس معنی سے جسے ہم کہیں کہ ریاضی کے اعتبار سے کل اصلاح اور ملامت اور تہدید اس بات کی شہاد ہے کہ غیر عقلی شعبہ نفس کا ایک اعتبار سے عقل کی تاثیر کا تابع ہے۔ اگر ہم یہ کہیں کہ اس شعبہ میں کبھی عقل شامل ہے تو پھر عقلی شعبہ دو شعبوں میں منقسم ہو جائیگا۔ ایک تو وہ جو مطلقاً عقل رکھتا ہے نہایت خود

اور دوسرا عقل کی بات سنتا ہے جیسے بچہ باپ کی بات سنتا ہے۔ نیکی یا فضیلت ایک امتیاز قبول کرتی ہے جو اس فرق پر موقوف ہے کیونکہ ہم بعض فضائل کو عقلی کہتے ہیں۔ حکمت اور ذکا اور دوسری عقلی ہیں غیاضی اور اعتدالی اخلاقی فضائل ہیں کیونکہ جب ہم کسی شخص کی سیرت کا بیان کرتے ہیں تو ہم یہ نہیں کہتے کہ وہ دانا اور ذکی ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ وہ (Gentle) حکیم اور پرہیزگار ہے۔ پھر بھی ہم ایک دانشور کی ستائش کرتے ہیں اس کی ذہنی حالت کے اعتبار سے اور ایسی ذہنی حالت کو جو ستائش کی سزا وار نہیں ہم فاضلانہ کہتے ہیں۔

مقالہ دوم

باب اول

اخلاقی فضیلت کی پیدائش



فضیلت یا خوبی (Encelience) دو قسم کی ہے ایک تو عقلی ہے دوسرے اخلاقی۔ عقلی فضیلت تعلیم سے پیدا ہوتی ہے اور اسی سے باقی رہتی ہے۔ پس اس کے لئے تجربے اور وقت کی ضرورت ہے عقلی فضیلت کا منشاء عادت ہے لہذا لفظ اخلاق یونانی میں ایسے لفظ سے مشتق ہے جس کے معنی عادت کے ہیں۔ اس واقعہ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ کوئی عقلی فضیلت ہماری ماہیت میں

لے اور سطا طالیس کے مطالب اخذ کرنے کے لئے عقلی اور خلقی فضیلت کے مفہوم سے مانوس ہونا چاہئے۔ متاخرین کے فلسفہ میں یہ تقابل عقلی اور خلقی کا موجود نہیں ہے ۱۲ مترجم انگریزی لفظ کے ان الفاظ سے کہ خلقی فضیلت ہماری ماہیت میں رویت نہیں رکھتی ہے واضح رہے کہ اخلاق فطری نہیں ہیں بلکہ انسانی ہیں یہ بہت بڑا نکتہ ہے خوب ذہن نشین رکھنا

چاہئے ۱۲ مترجم
۱۱ لفظ ایچس دیکس (الف) یعنی عادت اور اے تھیس (یہ) یاے عجول اقبل کسور یعنی سیرت یونانی زبان سے مخصوص ہے اور زبانوں میں اس کے حامل الفاظ موجود نہیں ہیں۔
۱۲ مترجم انگریزی۔

و دیلت نہیں رکھی گئی ہے قانون فطرت مزاوت سے متوازن نہیں ہوتا یہ پتھر کا میلان نیچے
گرنے کا ہے اور وہ سکھانے سے یا مزاوت سے اوپر کی طرف نہ چڑھ سکتا اگرچہ ہم
اسکو متنازع کرنے کے لئے دس ہزار مرتبہ اٹوپ کو اچھالیں۔ اسی طرح اک (شعلہ)
نیچے کی طرف نہیں جھاک سکتا ہے نہ کوئی اور چیز جو ایک قانون کی تابع ہے
وہ دوسرے قانون کی پیروی کرگی۔ فطرت کے موافق ہو یا مبالغہ، فضیلت
ہم میں و دیلت نہیں رکھی گئی ہے۔ البتہ فطرت کی جانب سے ہم کو استعداداں کے قبول
کرنے کی عطا ہوئی ہے۔ اور یہ استعداد عادت سے پختہ ہوتی ہے۔

وہ فطری قوتیں جو ہم کو عطا ہوئی ہیں پہلے ہم ان کو حاصل کرتے ہیں پھر وہ
محکات جو ان سے تعلق رکھتے ہیں ان کا ظہور ہوتا ہے۔ یہی حال حواس کا ہے۔
الکثر دیکھنے بالکثر سننے سے باصرہ یا سامعہ کو ہم نے حاصل نہیں کیا بلکہ دیکھنا یا سنا
ہلکواس لئے آگیا ہے کہ ہم کو قوت باصرہ اور سامعہ فطرت نے عنایت کی
تھی۔ فطرت سے یہ قوتیں ملی تھیں اس لئے ہم ان کو کام میں لاتے ہیں نہ یہ استعمال
سے یہ قوتیں ہم کو حاصل ہوئیں لیکن فضیلتیں مزاوت سے حاصل ہوتی ہیں اور
یہی صورت تمام فنون کی ہے۔ کیونکہ جب ہم وہ کام کرتے ہیں جو ہم کو کرنا چاہیے
تو ہم فنون کو سیکھ لیتے ہیں اس طرح فنون حاصل ہوتے ہیں مثلاً ہم کو معمار کا فن
اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم تعمیر کی مزاوت کرتے ہیں اور عود و نوازی کا فن
اس طرح حاصل ہوتا ہے کہ ہم عود بجاتے ہیں۔ اسی طرح عدالت کی مزاوت
سے ہم عادل ہو جاتے ہیں اور عفت کی مزاوت سے عقیف ہو جاتے ہیں۔
اور شجاعت کی مزاوت سے شجاع ہو جاتے ہیں۔ ریاستوں کا تجربہ اس حقیقت
کی شہادت ہے۔ کیونکہ مقضی اہل شہر کی عادت کو درست کر کے ان کو نیک
بنادیتے ہیں۔ یہ مطلب تمام مقضین کے دل نشیں ہوتا ہے۔ جب کوئی مقضی

لے یہاں ایک بھاری مسئلہ علم اخلاق کا بیان کیا گیا ہے۔ کہ اخلاق انسانی ہیں تعلیم اور مزاوت
سے حاصل ہوتے ہیں نہ کہ فطری یا دیہی طبع سے ملتا ہوئے ہیں اگر ایسا نہ ہو تو تعلیم ہریت
بالکل بیکار رہو جائے ۱۲ مترجم

کامیاب نہیں ہوتا تو اس کا مقصد حاصل نہیں ہوتا اور جمعی ریاست اور بری ریاستیں ہی امتیاز ہے اسباب اور واسطے فضائل کے پیدا ہونے کے یا اس کے ضائع ہو جانے کے بعینہ کیساں ہیں اور کل فنوں کا یہی حال ہے۔ کیونکہ عود کے بجائے ہی اچھے یا برے عود نواز پیدا ہوتے ہیں اور حالت معمار کی بلکہ ہر صاحب فن کی اسی کے مشابہ ہے۔ کیونکہ اچھی تعمیر سے اچھے معمار ہوتے ہیں اور بری تعمیر سے برے معمار ہوں گے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کسی سکھانے والے کی ان کو ضرورت نہ ہوتی سب کے سب پیدائشی اچھے یا برے ہوتے اپنے اپنے فن (پیشہ یا حرفہ) میں۔ فضیلت کا بھی یہی حال ہے۔ وہ معاملات اور مقدمات جو انسانوں میں باہر کرتے رہتے ہیں انھیں سے ہم با عدل ہو جاتے ہیں یا غیر عادل۔ خطرات میں پڑنے سے ہم یا بود بے پن کی عادت ڈال لیتے ہیں یا ہادری کی۔ پس ہم تو جابہو جاتے ہیں یا شجاع بھی حال نہوت اور غضب کا بھی ہے بعض اشخاص عقیف اور بڑا ہوجاتے ہیں بعض خواہش پرست اور غصہ ور ہو جاتے ہیں خاص حالات میں جیسی جس نے عادت ڈالی۔ مختصر یہ ہے کہ اخلاقی حالتیں ایسے لمکات کے نتائج ہیں جو خود اخلاقی حالات سے مناسبت رکھتے ہیں۔ پس یہ ہمارا فرض ہے کہ لمکات کو خاص انداز پر ڈالیں کیونکہ اخلاقی حالتیں لمکات کے امتیازات پر منحصر ہیں۔ لہذا ہماری عادات کی تعلیم کا فرق کوئی خفیف بات نہیں ہے بلکہ قابل غور و فکر ہے اور کامل اہمیت رکھتا ہے۔

باب دوم

افعال جو فضیلت کے موجب ہوتے ہیں

ہماری موجودہ تحقیقات مثل اور تحقیقات کے نہیں ہے جو خالصاً مفہوم کے اعتبار سے بحثی اور قیاسی ہو۔ مقصد ہماری اس تحقیق کا یہ نہیں ہے کہ مکارم اخلاق کی ماہیت دریافت کی جائے بلکہ بذات خود صاحب فضیلت ہوں اس تحقیق کا اصل نفع یہی ہے اور یہی اس کا مقصود ہے۔ لہذا ضرورت ہے کہ کام کرنے کے درست طریقہ پر غور کیا جائے کیونکہ افعال ہی سے اخلاقی حالتوں کی صفات کا تعین ہوتا ہے۔

صحیح عقل کے موافق کام کرنا وہ عام اصول ہے جسکو بلا حجت و بطور اصول موضوعہ مان لینا چاہیے۔ ماہیت صحیح عقل کی اور ان کا عمومی تعلق فضائل ہے اس پر ہم بعد بحث لی جائیگی۔ لیکن ابتداء ہی سے مان لینا چاہیے کہ تمام بحث عملی مقدمات پر بطور ایک خاکہ کے ہو سکتی ہے۔ عملی صحت ممکن نہیں ہے۔ ہم یہ اصول پہلے ہی قائم کر چکے ہیں کہ ہر موضوع بحث کی ویسی ہی بحث ہو سکتی ہے جو موضوع کی نوعیت کے مناسب ہو اور مسئلہ عمل اور ضرورت پر غیر متغیر ضوابط جاری نہیں ہو سکتے جس طرح مسائل صحت پر نہیں جاری ہو سکتے۔ پھر بھی جبکہ استدلال کی نوعیت ایسی ہے کہ کوئی شش کرنا چاہیے کہ حسب موقع بہترین استدلال کو اختیار کریں۔

پہلی بات قابلِ لحاظ یہ ہے کہ ان مقدمات میں جن پر ہم بحث کرتے ہیں تعریف

یعنی وہ علوم و اصطلاحات ایسی ہیں جن میں جن پر بحث کی جاتی ہے ۱۲ مترجم انگریزی

عملی صحت
غیر ممکن ہے

زیر نظر
دہ لکھ
ہیں۔

دکی، اور افراط (زیادتی)، دونوں ایک ہی طرح ہلکا ہیں یہی صورت سندرستی کی حالت اور بدنی قوت کے باب میں صحیح ہے۔ جس صورت کو ہم دیکھ نہیں سکتے وہاں حاضر تھے غائب ہر قیاس کرنا ہو گا۔ افراط و تفریط و ورزش بدنی کی حق میں ہلکا ہے۔ اسی طرح زیادتی یا کمی طعام یا شراب (کھانے پینے) کی صحت جسمانی کے لئے ہلکا ہے۔ درحالیکہ مناسب مقدار سے قوت بدن کی زیادہ ہوتی ہے۔ اور اس کو قائم رکھتی ہے۔ یہی صورت عفت اور شجاعت اور دوسری فضائل کے باب میں بھی درست ہے۔ ایسا شخص جو بہ خطہ کو بچاتا رہتا ہے اور کسی کا مقابلہ نہیں کرتا وہ جہانِ ربوہ، ہو جاتا ہے۔ جو شخص کسی خطرے سے نہیں ڈرتا اور ہر خطرے میں بڑے کو آمادہ رہتا ہے متہور (ڈنڈر) ہے۔ اسی طرح جو ہر لذت سے متنع ہوتا ہے اور کسی مزے سے باز نہیں رہتا شہوت پرست ہے ایک وہ ہے جو کسی لذت سے متنع نہیں ہوتا اس کو لذت کا حس ہی نہیں ہے اس حالت کو (اسکی خود شہوت کہتے ہیں)۔ پس عفت اور شجاعت ضائع ہو جاتی ہیں افراط و تفریط سے لیکن محفوظ رہتی ہیں اعتدالی حالت سے۔

نہ صرف اسباب اور عوامل اخلاقی حالات کے پیدا ہونے اور بڑھنے اور ضائع ہو جانے کے یکساں رہتے ہیں بلکہ چیز (محل)، اُن کی فعلیت کا بھی کیا ثابت کیا جائیگا۔ اور مثالوں میں بھی جو زیادہ نمایاں ہیں مثلاً طاقت کیونکہ طاقت پیدا ہوتی ہے کھانے کی زیادہ مقدار سے اور زیادہ محنت کرنے سے اور طاقت انسان ہی زیادہ کھانا کھاتا ہے زیادہ محنت کرتا ہے۔ یہی حال فعلیت کا بھی ہے۔ لذتوں سے پرہیز کرنے سے ہم عقیف ہو جاتے ہیں اور جب ہم عقیف ہو جاتے ہیں تو ہم پرہیز کرنے کے بخوبی عادی ہو جاتے ہیں۔ شجاعت کا بھی یہی حال ہے جب ہم خطرات میں پڑتے ہیں اور ان سے مقابلہ کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں تو شجاع

لے حاضر سے غائب ہر استدلال ایک ضعیف صورت استدلال کی ہے۔ مثلاً زمین ایک سیارہ ہے اس پر حوانات موجود ہیں اسی طرح مریخ ایک سیارہ ہے اس پر بھی حوانات ہونگے ۱۲ ترجمہ۔
لے خداوند یا مردہ ہو جانا نہیں خواہش کا عقود ہو جانا مراد ہے۔ یہ کوئی فضیلت نہیں ہے بلکہ عیب میں داخل ہے۔

ہو جاتے ہیں اور جب متباعد ہو جاتے ہیں تو ہم خطرات کے مقابلہ کرنے کے بخوبی قابل ہو جاتے ہیں۔

لذت یا المیہ افعال کے بعد رونما ہوا اس کو ہر شخص کی اخلاقی حالت کا اندازہ سمجھ لینا چاہئے۔ جو شخص طبعی لذات سے پرہیز کرتا ہے اور اس کو ایسا کرنے سے لذت حاصل ہوتی ہے وہ عقیقت ہے اور جس کو پرہیز سے الم محسوس ہوتا ہے وہ شہوت پرست ہے۔ جو شخص خطرات کے مقابلہ کرنے سے لذت پاتا ہے یا کم از کم اس کو الم کا احساس نہیں ہوتا وہ متباعد ہے۔ لیکن جس شخص کو خطرات کے مقابلہ کرنے سے الم ہوتا ہے وہ بودا درجان ہے۔ کیونکہ فضیلت کو لذات اور آلام سے تعلق ہے۔ لذات ہی کے لئے ہم مکینہ بن کر رہتے ہیں۔ اور الم ہی کے خوف سے ہم شریفانہ افعال سے باز رہتے ہیں۔ اسی سے ابتدائی عمر میں ایک خاص قسم کی تعلیم و تربیت کی ضرورت ہے جیسا کہ افلاطون نے فرمایا ہے۔ ایسی تعلیم ہونا چاہئے جس سے لذت یا الم کا حصول حسب موقعہ ہو کر رہے۔ یہی حقیقی تعلیم ہے۔

اگر فضائل کو تعلق ہے افعال اور وجدانیات سے اور ہر فعل اور ہر وجدان کے ساتھ لذت اور الم لازم ہے یہ وہ سبب ہے جس سے فضیلت کو تعلق ہے لذات اور الم سے۔ ایک اور ثبوت اس واقعہ کا لذت اور الم کے استعمال سے ملتا ہے اس حیثیت سے کہ وہ واسطے ہیں تعذیر کے اور تعذیرات کو ایک معنی سے بطور معالجات کے کام میں لاتے ہیں اور وسیلے معالجات کے طبعا امراض کے اضا د سے ہو کر رہتے ہیں جو ان امراض کے لئے کام میں لائے جاتے ہیں۔ پھر وہ جو ہم نے پیشتر کہا تھا ہر اخلاقی حالت نفس کی از روئے باہمیت مضاف اور متعلق ہوتی ہے ایسی چیز سے جو اس حالت کو طبعاً بہتر یا بدتر بنا سکتی ہے۔ لیکن لذات اور آلام خراب اخلاقی حالات کے اسباب ہو کر رہتے ہیں اگر ہم ان کی جستجو کریں یا ان سے اجتناب کریں ایسے لذات اور آلام سے جو نادرست ہیں یا ان کا ارتکاب یا ان سے اجتناب کرنا نادرست اوقات میں یا نادرست طریقہ سے یا منجملہ طرق کسی ایسے طریقہ سے ہو جن میں از روئے منطوق

غلطی کرنا ممکن ہے۔ لہذا فضائل کی اس طور سے تعریف کرتے ہیں کہ وہ تہلانی یا سکونی حالتیں ہیں لیکن ایسی مطلق عبارت سے اس کو ادا کرنا غلط ہے اور اس تعریف کو مقید نہ کریں یعنی لفظ راست یا ناراست کے اضافہ کے ساتھ یا طور یا وقت کی قید کے ساتھ و علیٰ ہذا القیاس۔

مسلم ہو سکتا ہے کہ اخلاقی فضیلت راغب کرتی ہے بہترین افعال کے صدور کی طرف باعتبار لذت اور رالام کے اور رذالت اس کے برعکس ہے۔ ایک اور طریقہ ہے جس سے ہم اس حقیقت پر نظر کر سکتے ہیں مین چیزیں ہیں جو اس تلاش میں ہم پر مشور ہیں یعنی شریف اور ضروری اور خوشگوار اور تین چیزیں ان کی مقابل ہیں جو اقبال کی طرف مائل کرتی ہیں شرمناک ضرر رساں اور مولم (ریج دہ) پس نیک آدمی سیدھے خط پر چلیگا اور برا آدمی غلط راہ اختیار کرے گا۔ نسبت ان سب کے اور خصوصیت کے ساتھ لذت کے متعلق کیونکہ لذت کا احساس نہ صرف انسان کو ہے بلکہ ادنیٰ درجے کے حیوانات کو بھی ہوتا ہے اور لذت ایسی چیزوں کو لازم ہے جن کی خواہش کی جاتی ہے۔ کیونکہ شریف اور ضروری ایک ہی طور سے خوشگوار ہیں۔ لذت بھی ہمارے ساتھ بچپن سے (گویا) پرورش پاتی رہی ہے۔ لہذا لذت کے وجدان کا ہم سے جدا ہو جانا دشوار ہے کیونکہ اس کی بڑھاپہ زندگی میں نہایت گہری پہنچ گئی ہے چہرہ کہ ہم لذت اور الم کو کم و بیش اپنے افعال کا معیار قرار دیتے ہیں۔ پس ناگزیر ہے کہ موجودہ تحقیق کو اول سے آخر تک لذت و الم سے تعلق ہو کیونکہ لذت اور نارست لذت اور الم کے حسابات کا افعال پر کامل اثر ہے۔ اس کے ساتھ ہی لذت پر تنازع کرنا زیادہ مشکل ہے نسبت اس کے کہ غضب پر تنازع کیا جائے جیسا کہ پہلے طائش کہتا ہے، آسان نہیں بلکہ وہ چوبستہ دشوار ہے فن یا

لے یاد رکھنا چاہئے کہ تو کون اور تو ایس نردن کا ترجمہ چین اور بیچ بھی ہو سکتا ہے اور شرمناک اور شریف بھی۔ علم اخلاق کی عربی کتابوں میں حق قبح کہا گیا ہے جسکو ہندی میں بھلائی برائی کہتے ہیں ۱۲ ترجمہ مہر علیہ اس کے قول کا ترجمہ ہے۔ انسان اپنے غضب کی تسکین کو اپنی زندگی پر ترجیح دیتا ہے یعنی غضب کی تسکین کے لئے جان دینا آسان خیال کرتا ہے۔ نیک شہور ہے جان کا صدقہ مال اور ابرو کا صدقہ جان ۱۳

فضیلت کی حلیہ صورتوں کا اسی سے سابقہ ہوتا ہے۔ جو چیز جتنی دشوار ہے اسی نسبت سے اس کی قیمت زیادہ ہے اس سبب سے بھی کہ اخلاقی فضیلت اور علم تمدن کو کلید لذت اور آرام سے واسطہ ہے۔ کیونکہ لذت اور آرام کے عمدہ استعمال سے انسان نیک ہو سکتا ہے اور ان کے برے استعمال سے انسان بد ہو سکتا ہے۔

ہم کو سمجھ لینا چاہیے کہ فضیلت کو لذت اور مال سے سابقہ ہے۔ جن اسباب سے فضیلت پیدا ہوتی وہی وسیلہ اس کی ترقی کے بھی ہیں یا سبب و کوئی جدید صورت اختیار کرتے ہیں تو فضیلت ضائع ہو جاتی ہے اور اس کے ملکہ کا جو چیز ہے وہی ایسی چیز ہے جس سے اس کی پیدائش ہوئی تھی۔

باب سوم

مقابلہ فضیلت اور فعل کا



لیکن یہ پوچھا جاسکتا ہے کہ اس قول سے ہمارا کیا مطلب ہے۔ کہ لوگ عدالت کی مزاولت سے عادل ہو جاتے ہیں اور عفت کی مزاولت سے عقیف ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ جب وہ عدالت اور عفت کی مزاولت کرتے ہیں تو بنا بر واقعہ ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ عادل اور عقیف اسی طور سے کہے جائینگے جیسے کوئی بخو کی مزاولت سے بخو ہو جاتا ہے اور موسیقی کی مزاولت سے موسیقی داں ہو جاتا ہے۔ مگر کیا یہ جواب نہیں ہے کہ صورت فنون کی کیا یہ نہیں ہے؟ کیونکہ اگر کسی شخص سے کسی فعل کا نہ ہو جو بخو کی کا سا فعل ہو خواہ اتفاق سے خواہ کسی اور شخص کی تلقین سے اس صورت میں وہ بخو نہیں ہو سکتا۔ جب تک کہ وہ صرف بخو یوں کا ساعل نہیں بلکہ بخو یوں کے انداز سے عمل کرے۔ یعنی ظلم بخو کے موافق عمل کرے یا جو اس لئے کہ اس کو یہ علم حاصل ہے۔

ایک اور امر سے فنون اور فضیلت میں فرق ہے فن سے جس چیز کی پیدائش ہوتی ان کی عملی انھیں کی خدمت پر منحصر ہے۔ یہ کافی ہے کہ جب ان کا نظور ہو تو ان میں خاص صفت پائی جائے۔ لیکن جو افعال فضیلت کے موافق کئے جاتے ہیں ان میں یہ بات نہیں ہوتی مثلاً عادلانہ یا عقیفانہ طور سے کہے گئے کیونکہ وہ بنا بر واقعہ عادلانہ اور عقیفانہ واقع ہوئے ہیں۔ ضرور ہے کہ عادل حد و نفل کے وقت بعض اوصاف سے متصف ہو یعنی اولاً یہ کہ فاعل کو اپنے فعل کا علم ہو کہ وہ کیا کر رہا ہے۔ دوسرے یہ کہ اس نے خوص و فکر کے ساتھ اس فعل کو اختیار کیا ہو۔ اور صرف اس فعل ہی کی غرض سے اس کو عمل میں لایا ہو تیسرے یہ کہ وہ ایسی صورت میں اسکو بجالا رہا ہو

جبکہ وہ ایک استوار و مستقل اخلاقی حالت میں ہو۔ اگر یہ سوال ہو کہ آیا کوئی شخص ایسے کسی فن کا ماہر ہے تو سوال اس امر کے وہ شخص فن سے ماہر ہو دوسرے شرائط سے جن کا مذکور ہوا مطلع نظر کی جاتی ہے۔ لیکن یہ سوال اگر کسی فضیلت کے حصول میں ہو تو محض علم ہے سود ہے۔ دوسرے حالات میں جو کہ نتیجے بار بار عادلانہ و عظیمانہ افعال بجا لانے کے ہول مفید ہوں گے اور یہ مزادلت کوئی کثیف امر نہیں ہے بلکہ اس کی اہمیت قطعی اور یقینی ہے لہذا فعل کو عادلانہ اور عظیمانہ کہتے ہیں جب وہ ایسے افعال ہوں جنکو عادل اور عظیم بجا لاتا ہے اور عادل اور عظیم ایسا شخص نہیں ہے جس سے محض وہ افعال صادر ہوں بلکہ ایسا شخص ہے جس میں عدل و عفت کی روح سمائی ہوئی ہو۔ یہ کہنا مناسب ہے کہ عادل عدالت کی مزادلت سے عادل ہو جاتا ہے اور عفت عفت کی مزادلت سے اور اگر کسی انسان نے یہ مزادلت نہیں کی تو وہ کسی اتفاق سے نیک نہیں ہو سکتا۔ لیکن اکثر اشخاص ایسے افعال بجا لانے کے عرصے صرف ایسے افعال پر محض و نظر کرتے ہو کہ کافی سمجھتے ہیں وہ اپنے آپ کو فیلسوف گمان کرتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ فلسفہ ان کو صاحب فضیلت بنانے کے لئے کافی ہے۔ فی الواقع وہ ان لوگوں کے مثل ہیں جو طبیب کی بات دل لگا کے سنتے ہیں لیکن طبیب جو کہتا ہے اس پر عمل نہیں کرتے مگر یہ غیر ممکن ہے کہ نفس کو ایسے فلسفہ سے صحت حاصل ہو جس طرح سے جہانی صحت اس قسم کے علاج سے دک طبیب کے قول پر عمل نہ کیا جائے، حاصل نہیں ہو سکتی۔

باب چہارم

نیکی کوئی جذبہ نہیں ہے نہ کوئی ملکہ قوت ہے بلکہ ایک اخلاقی حالت ہے



اب ہم فضیلت کی ماہیت پر غور کریں گے۔

چونکہ نفس کے صفات تین ہیں یعنی (۱) جذبات و (۲) قوی و (۳) اخلاقی تاثیریں چاہئے کہ فضیلت ان تین سے کوئی ایک ہو جذبات سے ہماری مراد ہے شہوت، غضب، خوف، جرات، محوِ خوشی، الفت، نفرت، حسرت، رقابت، حرم، خلاصہ یہ کہ جو حالت نفس کی لذت یا الم کے ساتھ ہو۔ توئے وہ میں جن سے ہم اس قابل ہوتے ہیں کہ ان جذبات کا تجربہ ہو حاصل ہو۔ مثلاً غصہ کرنے کے قابل ہونا یا رنجیدہ ہونا یا رحم کا حس ہونا۔ اور اخلاقی حالات وہ ہیں جن سے ہم اچھی طرح یا بری طرح جذبات کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ بری طرح کا میلان مثلاً غضب کی جانب جبکہ ہمارا غضب نہایت شدید یا بہت تخفیف ہو اور اچھا میلان مثلاً جبکہ مناسب اعتدال کے ساتھ ہو اور اسی طرح وہ سرے جذبات کی جانب۔ یہ فضیلتیں جذبات ہیں اور نہ فضیلتیں کیونکہ جذبات کے اعتبار سے ہماری مدح یا مذمت نہیں کی جاتی۔ اگر کوئی شخص ڈرتا ہو تو اس کی ستائش نہیں کرتے یا غصہ ہوتا ہو تو اس کی نکو ہمیش نہیں کرتے یعنی مطلق خوف یا غضب کے اعتبار سے نہ کوئی قابل ستائش ہو تا ہے نہ قابل نکو ہمیش لیکن ایک خاص طور سے غصہ مومن پر مدح کی جاتی ہے۔ البتہ مدح یا مذمت باعتبار فضیلتوں یا رذیلتوں کی جاتی ہے۔ جبکہ عمدہ غضبناک یا خائف ہوں۔ کیونکہ فضیلتیں عمدہ کسی غرض سے ہوتی ہیں اور جب کوئی غرض

و غایت نہ ہو تو فضیلت موجود نہیں ہوتی۔ مگر اس کے ساتھ یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جذبات کی جہت سے ہر حرکت ایک ہوئی لیکن فضیلتوں یا ردیلتوں کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ ہر حرکت ایک ہوئی بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ خاص میلان ہوا۔ ان وجوہ سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ فضیلتیں قوتیں نہیں ہیں کیونکہ جذبات کی جہت سے ہم نیک یا بد نہیں کہے جاتے نہ ہماری طرح کی جاتی ہے نہ مذمت۔ اس لئے کہ ہر کوئی مطلق استعداد و جدان کی عطا ہوئی ہے۔ فطرت سے ہم کو قوتیں عطا ہوئی ہیں مگر نیک یا بد ہونا نہیں ملا ہے۔ اس مضمون پر ہم بحث کر چکے ہیں۔ پس اگر فضیلتیں نہ جذبات ہیں نہ قوتیں ہیں تو بس یہی باقی رہ گیا کہ وہ اخلاقی حالتیں ہیں۔

باب پنجم

فضیلت مطلق اخلاقی مالت نہیں ہے بلکہ ایک مخصوص اخلاقی حالت ہے

فضیلت کا بیان جنسی حیثیت سے ہوا ہے۔ لیکن محض یہ بیان کرنا کہ فضیلت ایک اخلاقی حالت ہے کافی نہیں ہے چاہئے کہ وصف اس اخلاقی حالت کا بیان کیا جائے۔

پس یہ کہنا چاہئے کہ ہر فضیلت یا عہدگی صاحب فضیلت پر عہدہ اثر کرتی ہے اور اس کو اپنا فعل نہایت خوبی سے بحال لانے کے قابل کر دیتی ہے مثلاً آنکھ کی خوبی جو آنکھ کو عمدہ کر دیتی ہے اور اس کے فعل کا صدور اچھی طرح ہوتا ہے اسی طرح ٹھوڑے کی خوبی یہ ہے کہ ٹھوڑا شائستہ ہو اور ٹھوڑے دوڑیں خوب کام دے یعنی سوار کو اچھی سواری دے اور دمن کے مقابلہ میں میں ہو۔

اگر کلیتہً درست ہو تو فضیلت یا عہدگی انسان کی ایسی اخلاقی حالت ہوگی جس سے انسان اپنا خاص فعل کماحقہً بحال لائے ہم واضح کر چکے ہیں کہ یہ صورت کس طرح پیدا ہوگی۔ لیکن دوسرے طریقہ اس کی توضیح کا یہ ہے کہ اس فضیلت کی ماہیت اور اس کا وصف کماحقہً ملاحظہ کیا جائے۔ ہر چیز میں خواہ وہ متصل ہو خواہ منفصل ہو مکمل ہے

۱۲۔ ہر چیز سے ہر چیز ذہن مقدار مراد ہے جیسا کہ عبارت سے واضح ہے۔ ۱۳۔ ہر کم مکمل ہے لہذا اس کے محاورہ میں ایک خط مستقیم کم متصل ہے اور ایک بیضیہ ویل کی کم منفصل ۱۴۔ ہر کم مکمل ہے واضح ہو کہ یہ محاورہ اسطو سے نقص نہیں ہے بلکہ کثرت کی نسبت کم متصل اور منفصل میں فرق ہے

کبیشتر اور کمتر یا مساوی مقدار فرض کی جائے۔ اور یہ اندازہ یا مطلقاً ہو گا۔ یا بالنسبت ہماری اس صورت میں مساوی اوسط ہو گا۔ یعنی اور کمی کا سا اوسط باعتبار ذات شے یا مطلق اوسط سے میں یہ سمجھتا ہوں کہ وہ چیز ہے جو طریقہ یعنی کمی بیشی دونوں سے میسر ہو یعنی کم سے جتنا زیادہ ہو اتنا ہی زیادہ سے کم ہو اور یہ شخص کے لئے یکساں ہے بعینہ۔ اوسط اضافی (یعنی ہماری نسبت سے) میں یہ سمجھتا ہوں وہ جو نہ بہت زیادہ نہ نہ بہت کم لیکن یکساں اور بعینہ ایک نہیں ہونا ہر شخص کے لئے مثلاً اگر ۱۰ بہت زیادہ ہو اور ۲ بہت کم تو ہم ۶ کو ان دونوں کا اوسط مانتے ہیں باعتبار ذات شے کے کیونکہ ۶ جتنا زیادہ ہے ۲ سے اتنا ہی کم ہے۔ اسے اور یہ اوسط حسابی نسبت سے ہے۔ مگر اوسط اضافی (یعنی ہماری نسبت سے) اس طرح ہمیں دریافت ہو سکتا اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اگر دس پونڈ گوشت بہت زیادہ ہو اور دو پونڈ بہت کم ہو کسی شخص کے لئے تو تربیت دہندہ حکم دے کہ ۶ پونڈ صرف کیا جائے کیونکہ یہ مقدار بھی بہت زیادہ یا بہت کم ہوگی صرف کرنے والے کے لئے یہ بہت ہی کم ہو گا بولہ گئے لئے لیکن کثرت کرنے والوں میں جو مبتدی ہو اس کے لئے بہت زیادہ ہے خواہ جتنا شک میں تھا کہ کتنی لڑنے والوں یا دونوں لڑنے والوں میں صحیح مقدار میں تفاوت ہو گا باعتبار اشخاص کے۔ جب یہ حال ہے تو ہر شخص جو اپنے کام کا فہم رکھتا ہے وہ افراط و تفریط دونوں سے پرہیز کرے گا وہ تحقیق کر کے اوسط کو اختیار کرے گا نہ اوسط تحقیق بلکہ اوسط اضافی یعنی وہ جو بالنسبت ہماری ذات کے ہو۔ ہر علم اپنے وظیفہ کو کما حقہ بجالاتا ہے اگر وہ اوسط کو نگاہ رکھے اور اپنے ہر کام کا اوسط سے اندازہ کرے۔ یہی سبب ہے کہ یہ اکثر ان کاموں کے لئے کہا جاتا ہے جنہیں کامیابی حاصل ہوئی ہو کہ محال ہے اس کام میں کچھ کمی کر دی جائے

بقیہ حاشیہ صفحہ ۵۱، اور پھر متصل کی سبھی دو میں ہیں (۱) قارہ جیسے خط مستقیم اور (۲) قارہ جیسے زنا حرکت۔ کم متصل وہ ہے جس میں مشترک تجویز ہو سکے مثلاً خطوں اگر ایک نقطہ فرض کریں تو یہ دو خطوں کو ملا تا ہے جس میں یہ نقطہ ایک کی پراپیت اور وہ سرسکی نہایت ہو گا ۱۲ مترم۔
لے ایک مشہور پہلوان کا نام ہے ۱۲ مترم۔

یا کچھ بڑھا دیا جائے جس کے معنی میں کہ افراط و تفریط دونوں عمدگی کے لئے ہلک ہیں اور اوسط کی حالت عمدگی کی ضامن ہے۔

اچھے صنایع بھی اپنے کاموں میں اوسط پر نظر رکھتے ہیں۔ مگر فضیلت مثل فطرت کے نہایت صحیح ہے اور بہتر ہے نسبت کسی صنعت کے پس فضیلت کا مقصد کوئی اوسط ہے۔ میں اخلاقی فضیلت میں کلام کر رہا ہوں اس حقیقت سے کہ وہ اخلاقی فضیلت ہے جس کا تعلق وجدان اور افعال سے ہے اور ان میں افراط اور تفریط اور اوسط ہو سکتی ہے مثلاً خوف کا کافی سے زیادہ ہونا یا کم ہونا ممکن ہے جرات خطا ہش، غضب، رحم اور لذت اور الم عویال سب میں زیادتی اور کمی دونوں بعینہ نا واجب ہیں۔ مگر وجدانات کا تجربہ مناسب اوقات میں اور مناسب موقعوں پر اور مناسب اشخاص کی جانب اور مناسب اسباب سے اور مناسب طریقہ سے اوسط ہے یا خیر اعلیٰ ہے جو کہ صفت ہے فضیلت کی۔ اسی طرح افعال میں بھی زیادتی، کمی اور اوسط ممکن ہے۔ مگر فضیلت کو تعلق ہے جذبات اور افعال سے اور اس صورت میں زیادتی خطا ہے اور کمی قصور ہے اور اوسط کامیابی ہے اور مدوح ہے اور کامیابی اور لیاقت دونوں صفتیں فضیلت کی ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ فضیلت اوسط کی حالت ہے اس حد تک جس حد تک کہ اوسط مقصود ہے۔

سہذا غلطی کرنیکی مختلف صورتیں ہیں کیونکہ شرع رب رائے فیضان اور غیر محدود ہے اور خیر محدود ہے لیکن صراط مستقیم صرف ایک ہی ممکن ہے۔

لہذا خیر دشوار ہے اور شر آسان۔ نشانہ خطا کہ نا بہت سہل ہے مگر تیرہ ہدف نشانہ دشوار ہے۔ بس یہی سبب ہے کہ افراط اور تفریط شرکی صفتیں ہیں اور اوسط کی فضیلت کی صفت ہے۔

خیر واحد ہے اور شر کثیر ہے۔

فضیلت اوسط
اور درمیانی
حالت ہے۔

باب ششم فضیلت کی حد

بہتر فضیلت ایک حالت ہے تو دوسری اخلاقی مقصد کی اوسط جو ہماری نسبت سے ہے اوسط کو عقل سے دریافت کرتے ہیں اور عقل نہ آدمی اس کو دریافت کر سکتا ہے۔

اوسط کی حالت اولاً وہ چیز ہے جو درمیان دو برائیوں کے ہو۔ برائی افراط کی اس کے ایک طرف ہے اور برائی تفریط کی دوسری طرف ثانیاً چونکہ شر یا تو کم کی سبب سے ہوتی ہے یا حد اعتدال سے تجاوز کرنے کے سبب سے جذبات اور افعال میں فضیلت سے صرف اوسط دریافت ہی نہیں ہوتی بلکہ اوسط اسی کی ذات میں شامل ہے۔

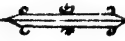
لہذا فضیلت باعتبار اپنے اصل یا عقلی مفہوم کے ایک اوسط کی حالت ہے لیکن خیال یا عمل کی کئی نقطہ نظر سے یہ ایک حد ہے۔

لیکن ہر فعل ہر جذبہ کے لئے اوسط کی حالت نہیں ہے۔ بعض تو ایسے ہیں کہ ان کا نام ہی شہرت پر دلالت کرتا ہے مثلاً بنفسی، شرمناکی (بے حیالی) اور حسد جذبات میں یا غنا اور چوری اور فعل افعال میں یہ سب امور اور وہ سب امور جو ان کے مثل ہیں مذموم ہیں کیونکہ وہ اصل بہریت سے شر ہیں نہ صرف کم ہی زیادتی یا ان کی کمی۔ ممکن نہیں کہ ان کے اعتبار سے کوئی حق پر ہو۔ یہ ہمیشہ گناہ نگاریاں ہیں درست اور نادرست ایسے افعال ہیں جیسے زنا ہمارے ارتکاب پر مناسب شخص سے یا مناسب وقت پر یا مناسب طریقہ پر موقوف نہیں ہے بلکہ بخلاف اس کے اس کا ارتکاب خواہ کسی نہج سے ہو گناہ ہے

یہ بھی اسی طرح بالکل ہی غلط ہو گا اگر یہ خیال کیا جائے کہ ان میں کوئی اوسط کی حالت یا زیادتی یا کمی نظر یا جہن یا تنہوت پرست سیرت میں ممکن ہے کہ چونکہ اگر ایسا ہو تو اوسط کی حالت زیادتی یا کمی کی یا زیادتی یا کمی کی زیادتی یا کمی کی بھی ہوگی۔ لیکن جس طرح عفت اور شجاعت میں کوئی زیادتی یا کمی نہیں ہو سکتی کیونکہ اوسط ہی ایک معنی سے عرفہ بھی ہے ویسا ہی ان حالتوں میں بھی اوسط یا زیادتی یا کمی ہو سکتی ہے۔ لیکن جس طرح سے بھی ان کا ارتکاب واقع ہو وہ افعال نادرست ہی ہوں گے۔ کیونکہ یہ کلیۃً قاعدہ ہے کہ زیادتی یا کمی کا اوسط نہیں ہو سکتا نہ زیادتی یا کمی کی اوسط حالت ہو سکتی

باب ہفتم مسئلہ اوسط کا استعمال

جزئیات میں



صرف یہ کہنی نہیں ہے کہ ضابطہ کلیہ بیان کر دیا جائے ضرور ہے کہ قاعدہ کلیہ
جزئیات پر استعمال کیا جائے جیسے استدلال میں افعال پر کلی بیانات ہوئے
ہیں اگرچہ وہ زیادہ وسیع ہوں لیکن کثرت درست ہیں بہ نسبت جزئی بیانات کے
پس جملہ افعال کا حوالہ طرف جزئیات کے ہوتا ہے اور ضرور ہے کہ ہمارے
نظریات جزئی صورتوں کے مناسب ہوں چیزان کا مصداق درست ہے۔
پس ضرور ہے کہ ہم جزئی تفصیلات کو فہرست فضائل سے اختیار کریں۔

حیات خوف اور اطمینان کے اعتبار سے شجاعت ایک وسطی
حالت ہے افراط کی سمت میں وہ شخص ہے جسکی بے خوفی حد درجہ کی ہو اس کا
کوئی نام نہیں ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے۔ لیکن وہ جس کا اطمینان زیادہ ہو (مہر)
ہے وہ جیسا کہ بوداپن زیادہ ہو اور اطمینان کم ہو وہ (جبان) ہو دابہ۔

لذات اور آلام کے متعلق اور کسی قدر اس سے بھی کم آلام کے متعلق
بہ نسبت لذات کے درمیانی حالت عفت ہے جس کی افراط شہوت پرستی ہے

عفت

۱۱۔ معلوم ہوتا ہے کہ اوسطا طالیس کے فرقے میں کوئی فہرست مان لی گئی تھی ۱۲۔ مترجم

۱۳۔ یعنی یونانی۔ بان یا عادات میں۔ ۱۴۔ مترجم
۱۵۔ انگریزی میں فقط اعتدال ہے لیکن عربی اور فارسی میں اس حالت کو عفت کہا ہے جو کثرت اور خود کا اوسط۔ مترجم

جسکو شرہ کہتے ہیں، تقویٰ کی جانب میں بہت ہی کم اشخاص میں لہذا اسکا کوئی نام نہیں ہے ہم اس کو بے حسی (خود) سے نامزد کریں گے۔

روپیہ کے لیے دین کے متعلق اوسط کی حالت سخاوت ہے افراط کی حالت اسراف ہے اور تقویٰ بخل ہے۔ اس صورت میں افراط اور تقویٰ متقابل صورتیں اختیار کرتی ہیں کیونکہ مسرت وہ ہے جو کہ خرچ میں زیادتی کرے اور دخل میں کمی میل دے ہے جو دخل یعنی لینے میں زیادتی کرتا ہے اور خرچ یعنی دینے میں کمی۔ (ہم فی الحال ایک بخل اور مختصر بیان فضائل کا پیش کرتے ہیں اور یہ ہمارے موجودہ مقصد کے لئے کافی ہے ہم اس کے بعد ان کا صحیح احوال لکھیں گے۔)

روپیہ کے بارے میں اور میلانات بھی ہیں ایک اوسط کی حالت ثروت ثروت ہے کیونکہ جو شخص ثروت رکھتا ہو جسکو روپیہ کی کثیر مقدار سے کام پڑتا ہے وہ سخی سے امتیاز رکھتا ہو جو قلیل مقدار سے کام لیتا ہو اور افراط جو اسکی نسبت سے ہے وہ بد ذاتی یا سوسیت یا تقویٰ یا دانت ہے۔ یہ اور سخاوت کی افراط و تقویٰ سے فرق رکھتے ہیں۔ اور اس فرق کو ہم اس کے بعد بیان کریں گے۔

عزت اور بیعتی کے مابین درمیانی حالت علونفس ہے افراط کی حالت کو خود نمائی اور تقویٰ کو پست ہمتی اور سخا کے مقابل اسراف ہے۔ جس کو ہم کہہ چکے ہیں کہ اسکو مبلغ کثیر سے تعلق نہیں ہے بلکہ بے تعلیل رقوم سے بھی کام پڑتا ہے ایک خلقی حالت ہے جسکو کم تر مایہ عزت سے تعلق ہے اور اسکو نسبت سے بلند ہمتی سے جس کو اعلیٰ درجہ کی عزت سے تعلق ہے کیونکہ ممکن ہے کہ عزت کی طلب درست طریقہ سے ہو یا یہ کہ بافراط ہو یا بتقویٰ اور اگر کسی شخص کا مقصود افراط کے ساتھ ہو تو اس کو حوصلہ مند ہی کہیں گے اور وہ اگر تقویٰ کی جانب ہو تو اس کو کم حوصلہ کہیں گے۔ لیکن ان دونوں کی درمیانی حالت کے لئے کوئی نام نہیں ہے۔ اکثر میلانات کا بھی کوئی نام نہیں ہے الا یہ کہ حوصلہ مند کے میلان کو حوصلہ کہیں گے جبکہ درمیانی حالت کا کوئی نام نہ ہو تو افراط اور تقویٰ

لے اس عبارت کو ترجمہ انگریزی نے تو میں میں لکھا ہے کیونکہ اسکو اعلیٰ بھلی عبارتوں سے ربط نہیں ہے ۱۲ مترجم۔

دونوں سمت سے دعوے درمیانی ہونے کا کیا جاتا ہے۔ ہم خود بھی ایسے شخص کو جو اس صورت میں اعتدال کا لحاظ کرتا ہے کبھی حوصلہ مند کہتے ہیں کبھی کم حوصلہ کبھی ہم حوصلہ مند شخص کی طرح کہتے ہیں کبھی ایسے شخص کی طرح کہتے ہیں جو حوصلہ مند نہ ہو۔ اس کا سبب حسب موقع بیان ہو جائے گا۔ اب ہم او فیصلتوں پر بحث کرینگے بنا بر اس قاعدے کے جو ہم نے اب تک اختیار کیا ہے۔

غضب بھی مثل اور کیفیات (جذبات) کے افراط اور تفریط اور درمیانی حالت رکھتا ہے۔ کہہ سکتے ہیں کہ ان حالتوں کے نام نہیں ہیں جو اعتدال کی رہایت کرتا ہے اس کو نہ ریشیت کہیں گے اور نہ حالت وسط کو نہ انت کہیں گے۔ اگر کوئی شخص سمت افراط خطا کرتا ہے تو اس کو غضبناک اور اس ردیلت کو غضبناکی اور اگر طرف تفریط میں خطا کرتا ہے تو یکساں ردیلت، کہیں گے اور اس ردیلت کو انفعال کہیں گے۔

اور تین وسطی حالتیں ہیں جن میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اور پھر ان میں فرق بھی ہے۔ یہ حالتیں معاشرت اور مکالمات سے متعلق ہیں ان میں فرق یہ ہے کہ ایک حالت ان میں سے صدق کلام اور صدق معاملت سے متعلق ہے دوسری خوش آئیدی اور مطابقت، خوش طبعی، سے اور تیسری خوش آئیدی کی معاملت اور حسن معاشرت سے متعلق رکھتی ہے۔ ہم ان تینوں سے بحث کر کے یہ ثابت کریں گے کہ وہی حالت ہر صورت میں قابلِ مہر ہے۔ اور طرفین افراط و تفریط حقیقت کے خلاف قابلِ زجر و تنبیہ ہیں۔ یہ سچ ہے کہ نہ ان حالتوں کی وسط کا کوئی نام ہے نہ طرفین کا۔ ہم کوشش کریں کہ ان کو اور ان کے مثل اوروں کو کبھی کسی نام سے نامزد کریں تاکہ ہمارا بیان واضح اور راستہ لال قابلِ فہم ہو۔ سچائی کے متعلق جو ادسط کا پاس کرتا ہے اس کو سجاد صاوق، اور اس کی فضیلت کو راستی (یا صدق) کہتے ہیں۔ اور جو مٹے دعوے میں اگر صورتِ مبالغہ کی پیدا ہو تو اس کو متصلف (دلات زن) کہیں گے اور اس کی ردیلت تصلف (یا لاف زنی) ہے۔ اور اگر وہ صورتِ تعریض کی اختیار

لے قدیم ترجموں میں وسطی حالت کو خباہ اور افراط کی طرف جو شخص جو اس کو ظالم اور ردیلت کو ظالم اور طرف تفریط میں جو ردیلت ہے اس کو انظلام کہتے ہیں ۱۷ مترجم

کوے تو اس کے فاعل کو تعریف کن اور یہ رذیلیت تعریف ہے۔

دل خوش کن طرز کلام میں جو اعتدال کا لحاظ رکھتا ہے وہ ظریف ہے اور عزت اس کے میلان کا نام ظرافت ہے۔ طرف افراط میں ہزل گو اور اس کی رذیلیت کا نام ہزل ہجو اور اس کے طرف فراط میں بد مذاق، دہقان اور اس کی رذیلست بد مذاقی یا دہقنیت ہے۔

جس معاشرت یا معاملت میں اعتدال رکھنے والے کی فضیلت صدققت یعنی دوستی اور اس کا عامل صدیق دوست ہے۔ اگر حد سے تجاوز کرے تو فرد نامتبی اور حیثیت دغلامی ہے اور اگر ذاتی اغراض سے ہو تو وہ خوشامدی ہے اور اسی حد کے قریب ہے وہ شخص جس کی ہمنشین ناکوار ہو نفس غلیظ یا بدخویا تر شرم ہے۔

کیفیت نفسانی یعنی جذبات اور ان کے اظہار میں بھی درمیانی حالتیں ہیں اگرچہ شرم کوئی فضیلت نہیں ہے لیکن حیادارانہ کی مدح کی جاتی ہے گویا وہ کوئی نغیلت رکھتا ہے۔ اس صورت میں ایک شخص وسط کا لحاظ کرتا ہے اور دوسرا اس حد سے گزر جاتا ہے مثلاً شرم میں انسان کو سوا اس کے کیا کہتے ہیں کہ وہ صاحب حیا ہے اور وہ شخص جو کافی حیا نہ رکھتا ہو یا بالکل حیا نہ رکھتا ہو بیشرم کہینگے اور جو اوسط کا لحاظ کرے حیادار ہے۔

راستی سے بے التفاتی کرنا بے پروائی ایک وسط ہے۔ جدا اور بد نفسی کے درمیان یہ وہ حالتیں ہیں جو مہکوا اپنے ہمسایہ کے لذت اور الم کے متعلق ہوتی ہیں یہ ہمسایہ کی خوشحالی یا بدحالی سے تعلق رکھتی ہے۔ ایک وہ شخص جو استعفا کرتا ہے ایسے شخص کا جنگو دولت ملی ہو مگر اس کے قابل نہ ہو۔ مگر حاسد حد سے تجاوز کر کے ہر کامیاب اور خوشحال شخص کی خوشحالی سے رنجیدہ ہوتا ہے اور بد نفس وہ ہے جو ہر شخص کی مصیبت پر خوشی کرتا ہے۔

ہم ایک موقع پر اس مطلب سے بحث کریں گے۔ مگر عدالت یہ لفظ محفل معانی کے لئے مستعمل ہے ہم معانی کو واضح طور سے بیان کریں گے اور یہ دیکھ سکتے ہیں کہ ان میں ہر مفہوم ایک درمیانی حالت ہے۔ اور یہی طریقہ عقلی فضیلت کے باب میں بھی اختیار کریں گے۔

پس تین میلان ہوتے ہیں منجملہ ان کے دو رذیلتیں ہوتی ہیں ایک طرف

درمیانی حالت
بد مذاقی

افراط میں اور دوسری طرف تقریط میں اور ایک معنی درمیانی حالت فیصلت ہے یہ سب ایک اعتبار سے ایک دوسرے کے مقابل ہوتی ہیں۔ کیونکہ طرفین دونوں وسط کے مقابل ہیں اور باہر گر بھی اور وسط مقابل ہے طرفین کا۔ کیونکہ مساوی اگر مقابل کیا جائے کم سے تو زیادہ ہے اور جب مقابل کیا جائے زیادہ سے تو کم ہے۔ اسی طرح درمیانی حالتیں خواہ جذبات میں ہوں خواہ افعال میں اگر تقریط سے مقابل ہوں تو افراط کی طرف ہیں اور اگر افراط سے مقابلہ کریں تو تقریط کی حالت میں ہونگی مثلاً شجاع یہ مقابلہ بودے کے نڈر معلوم ہوگا لیکن نڈر کے مقابلہ میں بودا معلوم ہوگا اسی طرح مستدل یا عقیق یہ مقابلہ ایسے شخص کے جس کو حس نہ ہو (خود کی حالت ہو) شہوت پرست معلوم ہوگا۔ اور شہوت پرست سے مقابلہ کریں تو اُس کی حالت بی خسی یعنی خود کی معلوم ہوگی۔ یہی حال سخی کا ہے جو مقابلہ مسرف کے کفیل معلوم ہوگا اور بمقابلہ بحیل کے مسرف نظر آسکا۔ نتیجہ یہ ہے کہ طرفین ایک دوسرے کی مٹانے والی اور وسطی حالت کی دور کرنے والی ہوتی ہیں۔ بودا شجاع کو نڈر کہتا ہے اور نڈر اسی کو بودا کہتا ہے۔ مگر جبکہ درمیان طرفین اور وسط کے تقابل ہے تو طرفین میں زیادہ تر تقابل ہے نسبت کسی ایک طرف اور وسط کے۔ کیونکہ طرفین ایک دوسرے سے بڑی دوری پر ہیں نسبت کسی ایک طرف اور وسط کے جیسے بڑا چھوٹے سے یا چھوٹا بڑے سے نسبت مساوی کے پھر یہ کہ بعض طرف کم و بیش مشابہت رکھتے ہیں وسط سے مثلاً تہور و نڈر ہونا، شجاعت سے ادا و سراف سہادت سے لیکن باہر طرفین میں مشابہت باطل نہیں ہوتی اور جو چیزیں ایک دوسرے سے بہت ہی بعید ہوں انھیں کو مقابل کہتے ہیں پس جس قدر بعد زیادہ ہوگا اس قدر تقابل زیادہ ہوگا۔ بعض صورتوں میں تقریط اور دوسری صورتوں میں افراط وسط کے مقابل ہوتی ہے۔ مثلاً تہور نہیں جو طرف افراط میں ہے۔ بلکہ عین بودا این جو طرف تقریط میں وہ زیادہ مقابل ہے شجاعت کے نہ خود شہوت جو طرف تقریط میں ہے بلکہ شہوت پرستی (شر) جو طرف افراط میں ہے زیادہ تر مقابل ہے اعتدال یعنی عفت کے۔ اس کے دو سبب ہیں ایک سبب خود ماہیت شے میں موجود ہے کیونکہ جب طرفین سے ایک طرف قریب تر اور مشابہ ہے

طرفین وسط کے
بھی مقابلہ میں
اور باہر گر بھی

وسط سے تو یہ طرف نہیں بلکہ اس کا مقابل خصوصیت کے ساتھ وسط کے مخالف ہوگا۔ مثلاً تہو ر شجاعت سے مشابہت رکھتا ہے اور قریب تر ہے نسبت جن دو دواپن کے۔ پس جن ہی کو ہم مخالف شجاعت کے قرار دیتے ہیں کیونکہ جو چیزیں زیادہ بعد رکھتی ہیں وسط سے وہی زیادہ متقابل معلوم ہوتی ہیں یہ ایک سبب ہوا جو ماہیت میں داخل ہے۔ ایک اور سبب بھی ہے اور وہ ہمارے ذات میں ہے۔ جن چیزوں کی طرف ہم بالطبع زیادہ میلان رکھتے ہیں وہ چیزیں وسط کے مقابل معلوم ہوتی ہیں مثلاً ہم بالطبع لذات کی طرف زیادہ مائل ہیں نسبت لام کے لہذا شہوت پرستی کی طرف ہمارا رجحان زیادہ ہے نسبت شائستگی کے پس جن چیزوں میں ہمارے متلا ہونے کا مظنہ زیادہ ہے اس کے بیان کو زیادہ طویل دیتے ہیں اور اس کو زیادہ تر وسط کے مخالف خیال کرتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ شہوت پرستی جو کہ طرف افراط میں ہے وہ زیادہ تر خلاف عفت کے ہے۔

یہ اب بخوبی ثابت ہو گیا ہے کہ غلطی فضیلت ایک وسطی حالت ہے اور جس اعتبار سے فضیلت وسطی حالت ہے یہ وسطی حالت ہے چونکہ درمیان دو ردیلتوں کے واقع ہے ایک ردیلت افراط کی اور دوسری تفریط کی ہے۔ اور کیفیات نفسانی اور افعال میں مقصود اعتدال اور اوسط ہے۔

یہی سبب ہے کہ فضیلت حاصل کیا سخت دشوار ہے کیونکہ ہر شے میں اوسط کا دریافت کرنا مشکل ہوتا ہے مثلاً ہر شخص دائرہ کا مرکز نہیں دریافت کر سکتا اور شہوض جو صناعت سے باخبر ہے۔ ہر شخص غصہ کر سکتا ہے پہل سے اور ہر شخص زبردے کر سکتا ہے یا خرچ کر سکتا ہے لیکن زر کا دینا ایسے شخص کو جو اس کا استحقاق رکھتا ہو اور وہ مقدار دینا جو واجب ہو وقت مناسب پر اور وجہ حق سے اور سزاوار طریقہ سے یہ ہر شخص نہیں کر سکتا نہ یہ سہل ہے۔ یہی سبب ہے کہ نیک کام کرنا کمتر اشخاص کا شہود ہوتا ہے۔ یہی قابل ستائش ہے۔ اور یہی شریفانہ کردار ہے لہذا جو وسط کا قصد کرتا ہے وہ ایسے طرف (افراط یا تفریط) سے ابتداء کرتا ہے جو وسط سے زیادہ تر مخالف ہوتی ہے۔ اس کو لازم ہے کہ سبب کی نصیحت

پر عمل کرے۔

”اس دھواں دھلا اور لاطم امواج سے اپنی کشتی کو دور رکھو“ کیونکہ طوفان سے ایک زیادہ تر مصیبت ہے۔ بہ نسبت دوسری کے بیچوں بیچ کے نقطہ پر نشانہ لگانا دشوار ہے پس جو نقطہ قریب تر ہو اس کو ہلٹ بناؤ یہ دوسرے درجہ کی کامیابی ہے اور دو ہزار کیوں میں جو پہل تر ہو اس کو اختیار کرو اور یہ ہم اس طریقہ سے جو ہم نے بیان کیا ہے بخوبی عمل میں لاسکتے ہیں یعنی اس شر سے محفوظ رہنا جو وسط سے زیادہ بعد رکھتی ہے۔ ہمکو اپنے میلان طبع کا بھی خیال رکھنا لازم ہے۔ کیونکہ مختلف اشخاص کی طبیعتوں کا میلان مختلف ہوتا ہے ہمکو چاہئے کہ اپنے جذبات لذت و الم پر غور کر کے اپنے مرغوبات کو دریافت کر لیں۔ اس کے بعد ہمکو چاہئے کہ اپنے آپ کو اس طرف سے کھینچیں جو ہماری طبیعت کے منافی ہو کیونکہ حتی الامکان مرغوب الطبع برائیوں سے پرہیز کرنا جائیگا تو ہم وسط کو پا جائیں گے۔ طبعی چھڑی مخالف سمت میں کھینچنے سے سیدھی ہو جاتی ہے۔

لیکن ہر صورت میں ہم کو چاہئے کہ خوش آئند اور لذت سے محفوظ رہیں۔ کیونکہ ہم لذت کے غیر فائدہ مند نصیب نہیں ہیں۔ ہمارا رخ لذت کی طرف ایسا ہی ہونا چاہئے جو بزرگاں الیڈ کا طرف ہیلن کے تھا اور ہمکو چاہئے کہ ہم اس بات کے کہنے سے نہ ڈریں جو ان لوگوں نے کہی تھی اس لئے کہ اگر ہم لذت کو ترک کر دیں گے جیسے بزرگاں الیڈ نے، ہیلن کو ترک کر دیا تھا تو ہم خطا کا رمی سے بچ جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس طرز عمل سے ہم بخوبی اوسط کے نشانہ بنانے میں کامیاب ہوں گے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ عمل دشوار ہے خصوصاً جنہی صورتوں میں یہ عمل نہیں ہے مثلاً غضب کا درست طریقہ اور محل و موقع اور اس کے باقی رکھنے کی مدت کا دریافت کر لینا۔ بعض اوقات ہم ایسے شخص کی مدح کرتے ہیں جن کی قوت غضبی

لے یونانی مثل یہ ہے اگر جہاز رانی نہ کر سکو تو ڈانڈ کو کولنا سیکو۔ ۱۲ مترجم
لے کچی جس بھل جھکاؤ کے اسی محل جھک مانگی۔ ۱۱ یہ ہماری زبان میں مزب المثل ہے ۱۲ مترجم

ناقص ہے اور ان کو بردبار کہتے ہیں اور ایسے اوقات بھی ہوتے ہیں۔ جب ہم ایسے شخص کو جس سے وحشیانہ مزاج کا ظہور ہوتا ہے اس کو جیلا کہتے ہیں۔ وہ شخص جو فی الجملہ حق سے تجاوز کرتا ہے ملامت نہیں کیا جاتا بلکہ وہ شخص جو بہت کچھ افراط کی جانب یا تفريط کی جانب حق سے گزر جاتا ہے ملامت کیا جاتا ہے کیونکہ ایسا شخص یقیناً پہچان لیا جاتا ہے عقلاً اس کا اندازہ پہل نہیں ہے کہ گنتی دور اور کس حد تک کوئی شخص تجاوز کرے تو قابل ملامت ٹھہرے یہی پہل ہے کسی اور جہ کو جو رسالت اور اک میں ہو عقلاً محدود کریں۔ یہ ایسی چیزیں جزئیات کے عنوان میں داخل ہیں اور ان کا فیصلہ ہماری قوت اور اک پر منحصر ہے۔

اس حد تک واضح ہے کہ اوسط ہر صورت میں قابل مدح ہے لیکن لازم ہو گا کہ ہم کبھی افراط کی جانب مائل ہوں کبھی تفريط کی جانب یہ پہل طریقہ وسط کے نشانہ بنانے کا ہے۔ یا دوسرے لفظوں میں فضیلت کے حاصل کرنا۔

مقالہ سوم

باب اول

ارادی اور غیر ارادی افعال



چونکہ فضیلت کو جذبات اور افعال سے تعلق ہے اور یہ جذبات اور افعال اگر ارادی ہوں تو قابل ستائش اور نگوہش ہوتے ہیں لیکن غیر ارادی قابل عفو ہیں بلکہ بعض اوقات قابل ترحم۔ لہذا افعال کے بیان میں ضرور ہے کہ ارادی اور غیر ارادی میں امتیاز کیا جائے۔ قانون سازی کے لئے بھی یہ بحث مفید ہوگی چونکہ قانون کو انعام اور تعذیر سے کام پڑتا ہے جس کو مقنن تجویز کرتا ہے۔ یہ عوام مسلم ہے کہ ایسے افعال جسکا ارتکاب جبر سے ہو یا نادانستگی سے وہ افعال غیر ارادی ہیں۔ جبری فعل وہ ہے جس کا مبدی فاعل اور منفعل کی ذات سے ہو خارج ہو یعنی ایسا فعل جس میں فاعل اور منفعل کے اثر اور تاثیر کو دخل نہ ہو مثلاً ہوا یا ایسے لوگ ہم جن کے بس میں ہوں ہکو کسی سمت لیجائیں لیکن جو کام مزید شر کے خوف سے کیا جائے یا کسی شریفانہ مقصد سے مثلاً اگر کوئی بادشاہ جابر جس کے قبضہ میں چارے والدین یا اولاد ہو کسی شرمناک فعل کے مجالہ کا حکم دے اس شرط پر کہ اگر ایسا کام کریں گے تو ان کی جان بچ جائیگی اور اگر نہ کریں تو وہ قتل کئے جائیں گے۔ اس صورت میں یہ بحث ہے کہ ایسا فعل ارادی ہے یا غیر ارادی ہے۔ طوفان کے وقت پال و اسباب کا جہاز سے سمندر میں پھینک دینا ایسا ہی کام ہے۔ اگرچہ کوئی شخص اراداً ایسا نقصان نہ کرے گا لیکن مطلقاً۔ لیکن ہر صاحب فہم ایسا ہی کہے گا اپنی ذات کی اور دوسرے مسافر کی لئے یہی بلا کسی قید کے اگرچہ کسی قید کے ساتھ ممکن ہو مثلاً مال کا ضائع کرنا کوئی عامل مطلقاً پسند نہ کرے

میں اپنی ماں کو قتل کیا ایسے امور ظاہراً بالکل مہمل ہیں۔ بعض اوقات اس کا دریافت کرنا دشوار ہوتا ہے کہ کسی نتیجہ کے حاصل کرنے یا اس سے بچنے کے لئے کیا کرنا چاہیے۔ لیکن یہ اور بھی مشکل ہے کہ ہم اپنے فیصلوں پر کاربند ہوں کیونکہ عموماً ایسا ہوتا ہے کہ وہ نتیجہ جس کی توقع کی جاتی ہے رنجیدہ ہوتا ہے لیکن وہ فعل جس کے کرنا ہم مجبور کئے گئے ہیں شرمناک ہے لہذا ایسے فعل کے ارتکاب پر ہرگز ملامت کی جاتی ہے۔ اور اجتناب پر سناٹا لیں کی جاتی ہے اگرچہ جبر سے ارتکاب پر راضی ہوں یا راضی نہ ہوں یعنی باوجود سختی ہم ایسے فعل کے ارتکاب پر راضی ہوں تو یہ فعل ہمارا محمود ہے اور اگر راضی ہو جائیں تو مذموم ہے۔

جبر فی افعال

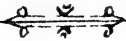
کس قسم کے افعال کو جبر یہ کہنا درست ہے؟ ایسے افعال جبر یہ کہے جاسکتے ہیں مطلقاً جبکہ سبب اس کا خارجی ہو فاعل کی ذات میں داخل نہ ہو۔ اور فاعل کی کچھ بھی شرکت اس سبب کے پیدا کرنے میں نہ ہو لیکن ایک فعل اگرچہ بذاتہ غیر ارادی ہو لیکن اختیار کیا جائے ایک خاص وقت پر کسی خاص مقصد سے اور جبکہ اس کا اصلی سبب خود فاعل کی ذات میں موجود ہو تو اس صورت میں اگرچہ ایسا فعل بذاتہ غیر ارادی ہے لیکن اس وقت اور اس مقصد سے ارادی ہے۔ ایسا فعل یہ نسبت غیر ارادی ہونے کے زیادہ تر ارادی ہے کیونکہ افعال مقولہ جزییات سے ہیں اور صورت مفروضہ میں جبری فعل ارادی ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ کس قسم کے افعال کسی خاص مقصد سے اختیار کئے گئے ہیں کیونکہ جزییات میں اکثر فرق واقع ہوا کرتے ہیں۔ احتجاج کر سکتے ہیں کہ جو چیز خوشگوار ہے یا شریفانہ ہے وہ جبری ہے کیونکہ خوشگوار سی اور شرافت ہم سے خارج ہیں اور ہم پر مشور نہیں لیکن اگر ایسا ہو تو ہر فعل جبری ہو جائیگا۔ کیونکہ یہی تو دواعی ہمارے افعال کے ہم سبب میں ہیں۔ پھر یہ کہ اگر کوئی شخص جبر سے کوئی کام کرتا ہو بلا ارادہ تو اس کا فعل اس کے لئے رنجیدہ ہو گا لیکن اگر دواعی اس کے

بقیہ حاشیہ صفحہ (۶۶)، ہو سکتا کہ اسباب سے ایسا واقع ہوا مترجم انگریزی

فعل کی مسرت اور شرافت ہوں تو یہ فعل خوشگوار ہوگا۔ یہ نمنو ہے کہ الزام اپنے
 افعال نا جائز کا اسباب خارجی کے سر نہ پائے جائے نہ کہ اس سہولت پر جس سے ہم
 اسباب خارجیہ سے متاثر ہو گئے اور جب ہم اپنے شریفانہ کاموں کی خوبی
 اپنی طرف منسوب کرتے ہیں اور اپنے شرمناک افعال کا الزام لذت کے حوالے
 کرتے ہیں۔ پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ کام جبری ہے جبکہ اس کا سبب افعال
 مفروض کی ذات سے خارج ہو یعنی وہ شخص جس پر جو کسی اعتبار سے بھی اس کی
 شرکت اس فعل میں نہ ہو۔

باب دوم

ارادی اور غیر ارادی فعل کا فرق



جو فعل نادانستگی سے ہو وہ ہمیشہ غیر ارادی ہے۔ بلکہ غیر ارادی نہوگا جب تک کہ اس کے صدور کے بعد رنج اور افسوس نہ ہو کیونکہ اگر کسی شخص سے کوئی فعل صادر ہوا خواہ کوئی فعل ہو نادانستہ مگر اس شخص کو اس کا صدور نہیں ہے تو یہ سچ ہے کہ اس نے وہ فعل ارادتا نہیں کیا کیونکہ اس کو علم نہ تھا کہ وہ کیا کرتا ہے مگر دوسری صورت سے اس کا صدور بلا ارادہ نہیں ہوا جب تک کہ اس کے صدور کا اس کو رنج نہ ہوا ہو۔

اگر کسی شخص نے نادانستہ کوئی فعل کیا اور اس کو اس کے صدور کا افسوس ہے تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ اس فعل کا فاعل بلا ارادہ ہے لیکن اگر اس کو افسوس نہیں ہے تو اس کی صورت مختلف ہے اس کو فاعل غیر ارادی کہہ سکتے ہیں کیونکہ جب یہ فرق موجود ہے تو چاہئے کہ اس کا کوئی خاص نام ہو۔

معلوم ہوگا کہ نادانستہ ارکیما ب فعل اور حالت نادانستگی میں وقوع فعل ان دونوں میں فرق ہے۔ مثلاً اگر کوئی شخص نشہ میں ہوا یا اس کو اشتعال دیا گیا ہو تو اس کو یہ نہ کہہ سکتے کہ اس نے نادانستگی سے کام کیا بلکہ یہ کہہ سکتے کہ مدہوشی میں کیا یا حالت اشتعال میں کیا پس اس کا فعل سمجھ بوجھ کے نہیں ہوا بلکہ لاعلمی میں ہوا۔

لہذا مان لینا چاہئے کہ ہر شریر آدمی لاعلم ہے کہ اسے کیا کرنا چاہئے اور کس سے

لے نشان وقت کا لفظ ۴ ۵ ۶ ۷ ۸ ۹ ۱۰ ۱۱ ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

۱۲ مترجم

اجتناب کرنا چاہئے اور یہ جہالت ایسی خطا ہے جس سے انسان ظالم اور عموماً شریر ہو سکتا ہے۔ لیکن جب ہم کسی فعل کو غیر ارادی کہتے ہیں تو اس سے ہماری طرف یہ مراد نہیں ہوتی کہ کوئی شخص اپنی غرض صحیح سے جاہل ہے وہ جہالت جو فعل غیر ارادی کی علت ہو میرے اس جہالت سے جو برائی (شر) کی علت ہو ایسی جہالت کا اثر اخلاقی مقصد پر نہیں ہے اور نہ یہ جہالت کلید کی ہے کیونکہ یہ جہالت قابل ترمیم و ترقی ہے۔ بلکہ یہ حالت جزئیات کی ہے یعنی جزئی امور کی اور صدور فعل کے موقع فعل کی جب یہ جہالت پائی جائے تو ترحم کا موقع ہے اور قابل عفو ہے اس اعتبار سے کہ جو شخص ایسے جزئی کا علم نہ رکھتا ہو وہ ناعمل غیر ارادی ہے۔

مناسب ہوگا کہ ایسے جزئیات کی ماہیت اور اس کے شمار کی تحدید کی جائے جزئیات فعل وہ حسب ذیل ہیں:-

(۱) فاعل -

(۲) فعل -

(۳) موقعہ محل یا امور متعلقہ

اور بعض اوقات یہ بھی -

(۴) آگے مثلاً کوئی اوزار وغیرہ -

(۵) مقصد مثلاً سلامتی -

(۶) فعل کے صدور کا اندازہ مثلاً نرمی سے یا سختی سے۔

سوا مجنون کے کون ہوگا جو ان تمام جزئیات سے واقف نہ ہو۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ کوئی شخص فاعل سے بیخبر ہوگا کیونکہ اپنی ذات سے کون بے علم ہو سکتا ہے بلکہ ایک شخص اس سے بے خبر ہو سکتا ہے۔ رو کیا کرتا ہے مثلاً لوگ کہتے ہیں کہ ایک باستانہ منہ سے نادانستہ ٹھکلی یا کھلم کھلا کہ فلاں امر ممنوع ہے مثل اسکا ٹیلیس کے جبکہ اس نے اسرار کو منکشف کر دیا۔ یا مثلاً

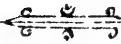
لے قصہ اگر جیساں نہیں ہے مگر یہ ہے کہ اسکا ٹیلیس پر ریویو ٹیکس کہ مجلس میں یہ اہام لگا یا گا خانہ اس نے ایسی ہیے راز افشا کر دئے اسکا ٹیلیس کا دفاع یہ تھا کہ وہ کبھی ان اسرار میں داخل ہی نہ ہوا تھا۔

کسی آکا طریق عمل دکھانا منظور تھا مگر وہ خود چھوٹ گیا۔ مثلاً وہ شخص جس سے فلاخین میر ہوا یا مثلاً کوئی شخص اپنے بیٹے کو دشمن سمجھ کر مارے مثلاً میر وٹ کے۔ یا کند تلوار کی جاگہ جیسے ورزش کی غرض سے بوتام لگا ہوتا ہے۔ نوکدار تلوار کو سمجھ لے۔ یا ایک سخت پتھر بجائے کف دریا کے مارے یا کسی شخص کو گھونسہ سے مار ڈالے جس سے اس مقتول کی حفاظت مقصود تھی یا نائینی جنگ میں کاری ضرب لگا بیٹھے جبکہ مقصود شخص تعلیم تھا کہ ضرب کس طرح لگانی ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ جابہ جزئیات امور پر کسی فعل کے اطلاع ہو تو کہا جاسکتا ہے کہ فلاں شخص سے نادانستہ صدور فعل ہوا جبکہ وہ ان جزئیات سے کسی ایک سے بھی بے علم تھا خصوصاً ایسے احوال سے جو نہایت اہم ہیں مثلاً امور متعلقہ فعل اور اس کے طبعی نتیجہ سے بے خبر تھا۔ لیکن اسی فعل کو غیر ارادی کہہ سکتے ہیں باعتبار اس بے علمی کے کہ فاعل کو ضرور اس کا صدور ہو اور اس کے دلیں افسوس کی تحریک پیدا کرے۔

لے میر وٹ نہ بد کر سہانتی قریب تھا لاپنے بیٹے اسطیس کو دھوکے میں قتل کر دے۔ اسطیس نے کتابتھر میں خود اس کا ذکر کیا ہے۔ یہ ایک تماشہ تھا بنام کر سہانتیس۔

باب سوم

فعل ارادی



چونکہ وہ فعل جو جبراً کیا جائے یا بے علمی سے تو معلوم ہو گا کہ وہ ارادی ہے اگر فاعل نے اس کو پیدا کیا ہو مع علم جزئیات امور کے جو اس فعل سے متعلق ہوں کیونکہ یہ کہنا غلط ہے کہ جو افعال شہوت یا غضب کی تحریک سے ہوئے وہ غیر ارادی ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں کسی جانور غیر ناطق کے فعل کو ارادی نہ کہیں گے۔ بچوں کے افعال کو ارادی کہیں گے اور تانیہ استدلال ہو سکتا ہے کہ کوئی فعل جو ہم خواہش یا غضب سے کریں وہ ارادی نہ ہو بلکہ پس جو افعال شریفانہ ہوں وہ تو ارادی ہوں اور ہمارے تمام شرمناک افعال غیر ارادی ہوں۔ یقیناً یہ رائے لغو ہے اگر ایک ہی شخص بعینہ دونوں قسم کے افعال کا فاعل ہو۔ لیکن یہ کہنا بھی غیر معقول ہے کہ جو چیزیں خواہش کی غرض سے ہوں ان کی خواہش غیر ارادی ہے۔ اور بعض چیزیں ایسی ہیں جن کو غضب کا باعث ہونا چاہئے اور بعض چیزیں مثل صحت اور کتابت علم کے چاہئے کہ خواہش کے معروضات ہوں پھر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جو فعل غیر ارادی ہوتا ہے وہ رنج و ہوتا ہے اور جو خواہش سے کیا جاتا ہے وہ خوشگوار ہوتا ہے۔ پھر یہ کہ کیا فرق ہے باعتبار غیر ارادی ہونے کے عقل کی غلطیوں میں اور غضب کی غلطیوں میں؟ یہ ہمارا فرض ہے کہ ہم دونوں سے اجتناب کریں۔ مگر غیر عقلی جذبات بھی انسانی معلوم ہوتے ہیں مثل عقلی کے لہذا ہم اپنے جذبات کے بھی ویسے ہی ذمہ دار ہیں جیسے اپنی عقل کے پس ایسے افعال جو غضب اور خواہش سے پیدا ہوتے ہیں وہ انسانی اعمال ہونے میں کمتر نہیں دو سرے افعال سے ہیں عقلی اعمال سے لہذا ان کو غیر ارادی کہنا لغو ہے۔

باب چہام

اخلاقی غرض

ارادی اور غیر ارادی افعال میں امتیاز کرنے کے بعد اب اس کا عمل ہے کہ ہم اخلاقی مقصد کی جانب رجوع کریں۔ کیونکہ واضح ہو گا کہ اخلاقی مقصد کو قریب بہت ہے فضیلت سے اور یہ عمدہ مہیا رہے سیرت کا بہت افعال کے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ اخلاقی مقصد ارادی ہے تاہم اخلاقی غرض اور ارادہ دونوں بعینہ یکساں نہیں ہیں۔ ارادہ کی حد میں زیادہ وسعت ہے۔ اسلئے کہ بچے اور ادھے درجہ کے جانور ارادہ میں انسان کے ساتھ مشترک ہیں۔

لیکن اخلاقی مقصد میں شریک نہیں ہیں۔ اور بھی ہم ایسے افعال کو جو وقتی ضرورت سے کئے جائیں ارادی کہتے ہیں۔ مگر یہ نہیں کہتے کہ اخلاقی مقصد سے کئے گئے پس واضح ہو گا کہ اخلاقی غرض کی تحدید خواہش یا غضب یا آرزو یا کسی

قسم کی رائے سے کرنا غلطی ہے۔ کیونکہ اخلاقی مقصد مثل خواہش اور غضب کے جو انسان اور غیر ناطق حیوانات میں مشترک ہے نہیں ہے بھریہ کہ غیر مکلف انسان خواہش سے کام کرتا ہے۔ مگر اخلاقی غرض سے نہیں کرتا۔ دوسری طرف انسان اخلاقی مقصد سے کام کرتا ہے خواہش سے نہیں کرتا۔ اور یہ کہ خواہش ضد ہے اخلاقی مقصد کی مگر ایک خواہش دوسرے کی ضد نہیں ہوتی۔ خواہش کا رجوع لذت و الم کی طرف ہے مگر اخلاقی مقصد کا رجوع نہیں ہے۔ اخلاقی مقصد غضب کے

اخلاقی مقصد
ارادہ سے کا
مراد نہیں

یعنی وہ سپر شرعی و قانونی فرائض ہوں وہ اپنے فطریوں کا ذمہ دار ہے غیر مکلف مثلاً انسان غیر بالغ یا مجنون وہ ہے جو اپنے افعال کے ذمہ دار نہیں ہیں ۱۷ مترجم۔

مائل تو اور بھی نہیں ہے کیونکہ جو افعال غضب کی متابعت سے کئے جاتے ہیں وہ بالکل ہی اخلاقی مقصد کے خلاف ہوتے ہیں پھر اخلاقی غرض اور آرزو کے بھی مخالف ہے اگرچہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ دونوں کچھ نسبت رکھتے ہیں کیونکہ اخلاقی مقصد کا رجوع محالات کی جانب نہیں ہو مگر تمنا کا رجوع محالات کی جانب بھی ہوتا ہے جو شخص جمال کی تمنا کرے اس کو بے وقوف کہتے ہیں۔ لیکن جمال کی تمنا موجود ہے مثلاً حیات جاودانی کی تمنا۔ ہم ایسی چیزوں کی بھی تمنا کر سکتے ہیں جن کا صدور ہمارے افعال سے ممکن نہیں ہوتا مثلاً کسی تماشے کرنا پہلوان کی کامیابی کی تمنا یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ ہمارا مقصد ہے کیونکہ مقصود وہی ہو سکتا ہے جسکا وقوع ہمارے ہاتھوں سے ممکن ہو۔ تمنا کا رجوع انجام کی طرف ہوتا ہے اور اخلاقی مقصد کا واسطوں کی طرف۔ مثلاً ہماری تمنا یہ ہے کہ ہم تندرست ہوں مگر اخلاقی غرض سے ہم صحت کے وسائل تلاش کرتے ہیں یا یہ کہ ہم سعید ہونے کی تمنا کرتے ہیں اور اس تمنا کو قبول کر لیتے ہیں۔ لیکن مناسب طور سے یہ کہنا ٹھیک نہیں کہ ہماری یہ غرض ہے یا ہم یہ تلاش کرتے ہیں کہ ہم سعید ہوں۔ کیونکہ قانون کلی یہ ہے کہ ہمارا اخلاقی مقصد محدود ہے ان چیزوں کے ساتھ جو خود ہمارے اختیار میں ہوں۔ نہ ہمارا اخلاقی مقصد رائے ہو سکتا ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ رائے کلیات کے جز سے ہے۔ اس میں داخل ہیں وہ چیزیں جو قدیم ہیں یا غیر ممکن ہیں مع ان چیزوں کے جو ہمارے قدرت و اختیار میں ہوں۔ رائے بھی بہ خلاف اخلاقی غرض کے میسر ہے بلحاظ صادق یا کاذب ہونے کے نہ باعتبار نیک و بد ہونے کے۔ شاید کوئی اسکا قائل ہو گا کہ اخلاقی مقصد اور رائے عموماً یکساں ہیں اور نہ اخلاقی مقصد یکساں ہے رائے کے کسی جزئی قسم سے کیونکہ ہمارے کسی نیک و بد کے قصد یا پسند کے موافق ہماری سیرت ہوتی ہے نہ اس اعتبار سے کہ ہماری کوئی خاص رائے ہے۔ ہماری پسند اس لئے ہوتی ہے کہ ہم کسی چیز کو رد یا قبول کریں لیکن رائے اس بارے میں ہوتی ہے کہ فلاں شے کیا ہے۔ یا کس کے لئے یا کس طریقہ سے فلاں چیز مفید ہے ہم ہرگز کسی شے کے قبول یا رد کرنے کے لئے رائے زنی نہیں کرتے۔ اخلاقی مقصد کی اس لئے مدح بجاتی ہے

کہ اس کا رجوع مناسب انجام کی جانب سے نہ اس لئے کہ وہ کسی کی رائے میں درست اور صحیح ہے۔ پھر یہ کہ ہم قصد کرتے ہیں یا انتخاب ایسی چیزوں کا جن کو ہم جانتے ہیں کہ وہ اچھی ہیں لیکن ہم رائے دیتے ہیں ایسی چیزوں کے باب میں بھی جن کا علم ہم کو نہیں ہے۔ پھر بظاہر وہی لوگ جو بہترین انتخاب کرتے ہیں بعدہ وہی لوگ نہیں ہوتے جو بہترین رائے دیتے ہیں۔ بعض ایسے اشخاص ہیں جو دوسرے اشخاص سے بہتر رائے دیتے ہیں لیکن بدی کی وجہ سے وہ عمدہ انتخاب کرنے سے باز رہتے ہیں ممکن ہے کہ رائے اخلاقی مقصد کے ماقبل ہو یا مابعد مگر سطح نظریہ نہیں ہے کیونکہ جو مسئلہ زیر تجویز ہے وہ یہ ہے کہ آیا اخلاقی مقصد بعدہ کسی قسم کی رائے کے مطابق ہے یا نہیں ہے۔

پس اخلاقی مقصد کی ماہریت اور وصف کیا ہے کیونکہ جن چیزوں کا تذکرہ ہوا ان میں سے تو کچھ بھی نہیں ہے؟ یہ بلاشبہ ارادی ہے لیکن اکثر چیزیں ارادی ہیں لیکن ان کو کوئی انتخاب نہیں کرتا نہ ان کا قصد کرتا ہے۔ کہا جاسکتا ہے بموجب میرے خیال کے کہ فلاں شے ارادی ہے اگر وہ پیشتر کے تدبیر کا نتیجہ ہو کیونکہ اخلاقی مقصد کے مفہوم میں استدلال اور منتقل داخل ہے۔ اخلاقی مقصد کا لفظ ہی دلالت کرتا ہے پیش بینی اور انتخاب بر یعنی ایک چیز کو ترجیح دینا چند چیزوں پر۔

باب پنجم

تدبر کے موضوعات



سوال یہ ہے کہ آیا ہم کل اشیاء کے لئے تدبر کرتے ہیں؟ کیا ہر شے تدبر کی موضوع ہوتی ہے یا کچھ ایسی چیزیں بھی ہیں جن پر تدبر نہیں کیا جاتا؟۔
 ہر طور پر مسئلہ کے یہ سمجھ لینا چاہئے کہ مواد یا موضوع تدبر سے کسی بے دخل
 یا بخیر کا فعل مراد نہیں ہے بلکہ حیر کوئی صاحب شعور شخص تدبر کو عمل میں لائے۔
 ایسی چیزوں پر تدبر نہیں کیا جاتا جو قدیم یعنی غیر متغیر ہیں مثلاً عالم یا مریخ کے ضلع
 اور قطر کی غیر منطوق صورت پر یا ایسی چیزیں جو متحرک ہیں لیکن ہمیشہ ایک طور پر رہتی ہیں
 خواہ بغیر ورت خواہ طبعاً یا کسی اور سبب سے مثلاً انقلاب زمین اور مطالعہ شمس یا ایسی
 چیزیں جو کلثہ غیر منقطع ہیں مثلاً امساک باراں یا بارش یا ایسی چیزیں جو بعض اتفاقی ہوں
 مثلاً کسی نراناہ کا وسیتاب ہو بانا۔ نہ کل معاملات انسانی تدبر کے سزاوار ہیں۔ مثلاً
 ایسی طبی مونیہ والا اس پر تدبر نہ کرے گا کہ سیتھینہ کے لئے عمدہ آئین بہم پہنچے۔ کیوں ہم
 ایسی چیزوں پر تدبر نہیں کرتے وجہ یہ ہے کہ ان میں سے کوئی ہمارے فتنل سے متاثر
 نہ ہوگا۔ جن پر تدبر کیا جاتا ہے وہ ایسے امور ہیں جو ہمارے قدرت و اختیار میں ہوتے
 ہیں یعنی علی۔ فی الواقع کوئی قسم مواد کی باقی نہیں رہ جاتی کہ وہ علی یا طبیعت ہے
 یا ضرورت یا اتفاق اور علاوہ ان کے صرف عقل اور انسانی علی مختلف صورتوں میں

عہ انقلاب وہ نقطہ فلک کا جس پر سے جب قباب گزرتا فصل گریا اسرائیل جاتی ہے وہ انقلاب ہیں (۱)،

انقلاب شتوی (سرمائی)، (۲)، انقلاب صیفی (گرمائی)، (۳) مہرم

سہ وہ نقطے جہاں قباب طلوع ہوتا ہے اور وہ تین نقطہ البروق کی جہاں قباب کے ساتھ طلوع ہوتی ہے (۴) مہرم

مگر مختلف قسم کے لوگ ایسے علمی مواد پر تدبر کو کام میں لاتے ہیں جو ان کے افعال پر موقوف ہیں۔ وہ فنون جو بذات خود درست اور کامل ہیں وہ تدبر کو نہیں قبول کرتے مثلاً شجر پر کیونکہ مناسب طریقہ تحریر کے باب میں ہلکے کوئی شک نہیں ہوتا۔ لیکن اگر کوئی چیز خود ہمارے فعل پر منحصر ہو اور تغیر نہ تو اس پر تدبر ہو سکتا ہے مثلاً مسائل طب یا مالیات یا جہاز رانی نہ کہ جہاں اشک اس حیثیت سے کہ اس کی تعلیم ٹھیک نہیں ہے اور اسی طرح دوسرے فنون اور فنون زیادہ تر بہ نسبت علوم کے کیونکہ ان میں ہلکے لوگ زیادہ ہوتے ہیں۔

تدبر ایسی صورتوں میں واقع ہوتا ہے جو ایک قاعدہ کلیہ کے تحت میں ہوں اگر یہ امر یقینی ہو کہ کیا سوال پیدا ہو گا اور ایسی صورتوں میں جن کا قطعی فیصلہ ہو سکے۔ ہم اور لوگوں کو بھی اپنے تدبر میں شریک کر لیتے ہیں۔ جبکہ معاملات اہم ہوں۔ جبکہ ان کے فیصلے میں ہلکے اپنی رائے پر اعتماد نہ ہو۔ ہم انجام کے بارے میں تدبر نہیں کرتے بلکہ وسائل کے بارے میں جسے انجام تک پہنچ سکیں طیب اس بارے میں تدبر نہیں کرتا کہ وہ مریض کو اچھا کر لیا اور نہ طیب اس بات پر کہ وہ مریض کو بُھا لیا اور نہ مدبر سلطنت اس بات میں کہ وہ قوانین اور احکام جاری کر لیا کوئی بھی انجام کے بارے میں تدبر یا خوش فکر نہیں کرتا یہ سب ایک نتیجہ ٹھہرا لیتے ہیں اور پھر یہ فکر کرتے ہیں کہ کیونکر اور کن وسائل سے یہ نتیجہ حاصل ہو گا اور اگر چند وسائل سے اس کا حصول ممکن ہو تو یہ غور کرتے ہیں کہ سب سے سہل اور سب سے بہتر وسیلہ اس کے حاصل کرنے کا کیا ہے اور اگر ایک ہی وسیلہ ہو تو اس وسیلہ سے کس طرح حاصل ہو سکتا ہے اور کون سے وسیلوں سے خود یہ وسیلہ حاصل ہو سکتا ہے یہاں تک کہ وہ سبب اول تک پہنچ جانے میں جو دریافت کے سلسلہ میں سب کے بعد آتا ہے کیونکہ تدبر ایک مرفوہ سانی یا تحقیق اور تحلیل کا عمل ہے یہ مثل تحلیل کے ہے جو ہندی شکل کے لئے کیا جاتا ہے۔

لے وہ جذبہ ہے کہ مثلاً کسی ہندی شکل کا بنا مقصود ہوتا ہے تو یہ سب سے بہتر طرز عمل ہے کہ اس شکل کو بنا ہوا مان لیتے ہیں اور پھر عمل مکمل سے وہ ضروری شرائط دریافت کئے جاتے ہیں جن سے وہ شکل بن سکتی ہے اور اس طرح مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ ۱۲ حرم

نظام تحقیق ہمیشہ تدبر نہیں ہوتی ہندسی تحقیقات مثلاً ایسی نہیں ہوتی تدبر ہمیشہ تحقیق ہوتی ہے اور وہ امر جو عمل تکمیل سب کے بعد آتا ہے عمل کی ترتیب میں اول پڑتا ہے۔ اگر تدبر میں ہم کسی مثال مناسب نہیں تو ہم اپنے کام کو ترک کر دیتے ہیں جیسے مثلاً اگر وہ پیر کی ضرورت ہو اور وہ پیہ کا ہنسا کرنا ناممکن ہو لیکن اگر یہ ممکن ہو تو ہم اس کو عمل میں لاتے ہیں۔ ممکن ہے میری مراد یہ ہے کہ ہمارے افعال ان پر موثر ہوں کیونکہ ہمارے دوست جو کام کریں وہ گویا ہم نے کیا کیونکہ اس کا سبب ہمارا ہی ہی ذائقہ میں ہے۔ بعض اوقات یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کون سے آلات ضروری ہیں اور بعض اوقات یہ سوال کہ ان آلات کو کس طرح کام میں لائیں۔ اسی طرح اور دوسری صورتوں میں کبھی تو یہ کسی کام کے کرنے کا وسیلہ ہوتا ہے اور کبھی طریقہ یا ذریعہ کا سوال پیدا ہوتا ہے۔

یہ معلوم ہوتا ہے جبکہ ہم کہہ بھی چکے ہیں کہ انسان اپنے افعال کو پیدا کرتا ہے تدبر ایسی چیزوں کے متعلق ہوتا ہے جو ایک شخص خود کر سکتا ہے اور کام کے جانتے ہیں کسی چیز کے لئے جو انسانوں کی ذاتوں کے ماوراء ہوتا ہے۔ لہذا انجام نہیں ملکہ انجام کے وسائل جو تدبر کے تحت میں آتے ہیں نہ جزئی سوالات تدبر کے موضوع ہو کر رہتے ہیں جیسے مثلاً یہ سوال کہ ایک جزئی شے ایک روٹی ہے یا وہ اچھی طرح پکائی گئی ہے یہ معاملہ ادراک کا ہے اور اگر ہم اسی طرح تدبر علی الاتصال جاری رکھیں تو اس کا کبھی خاتمہ نہ ہوگا۔

معروض تدبر کا اور اخلاقی مقصد کا ایک ہی ہے اللہ یہ کہ معروض اخلاقی مقصد کا متعین ہو چکا ہے کیونکہ یہ وہی تو ہے جو تدبر کے لئے ترجیح دیا گیا ہے کیونکہ ہر شخص تحقیق کو ترک کر دیتا ہے کہ وہ کس طرح کام کرے گا جبکہ اس نے اپنے

معنی تحقیق اور تدبر میں عام و خاص کی نسبت ہے مثلاً حیوان کبھی انسان ہوتا ہے کبھی نہیں ہوتا۔

۱۔ دوست کا مفہوم اسطرح کے نزدیک ہماری ذات کا شئی ہے یعنی ایک اور ذات جو مثل ہماری ذات کے جو ۱۲ مترجم۔

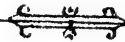
فضل کے مبداء کا سراغ اپنی ذات تک لگا لیا ہو اور اپنے غالب جزد کا یعنی وہ جز اخلاقی انتخاب یا قصد کو عمل میں لاتا ہے۔ اس اصول کی تشریح قدیم سیاسیات میں موجود ہے جسکو ہومر نے بیان کیا ہے۔ جس میں بادشاہ اپنی حکمت علمی کا اعلان رعایا کے لئے کر دیتے تھے۔

لیکن معروض ہمارے اخلاقی مقصد کا ایسا ہو کہ وہ ہمارے اختیار میں ہو اور بعد تدبیر کے ہم اس کے ہو جانے کی خواہش کریں اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ اخلاقی مقصد ایک تدبیری خواہش ہے کسی چیز کی جو ہمارے اختیار میں ہو کیونکہ پہلے ہم تدبیر کرتے ہیں کسی چیز کے باب میں اور جب اس پر حکم جاری کر لیتے ہیں تو ہم یہ خواہش کرتے ہیں کہ ہمارے تدبیر کے مطابق اس کا وقوع ہو۔ یہ محمل نقشہ اخلاقی مقصد بتا کے اسے ہم ملتوی کرتے ہیں۔ ہم نے بیان کیا کہ وہ کیا معاملات ہیں جس سے اس کو کام پڑنا اور یہ کہ اس کا رجوع و وسائل کی جانب ہے نہ کہ انجام کی جانب۔

۱۔ جس طرح ہومر کے بادشاہ اپنا فرمان رعایا پر بنیاد ان کے مشورہ کے جاری کر دیا کرتے تھے
۲۔ بنیاد رعایا کے مشورہ کے اسی طرح اخلاقی قصد اس امر کا تعین کر دیتا ہے جو کچھ انسان
کرنے والا ہے ۱۲ مترجم۔

باب ششم

خواہش کا معرض



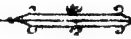
ہم نے ثابت کیا کہ خواہش کا رخ انجام کی طرف ہوتا ہے مگر بعض اس کو مانتے ہیں کہ انجام خیر ہے۔ بعض کی یہ رائے کہ یہ ظاہر خیر ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ معرض خواہش کا خیر ہے تو اس کا نتیجہ ہے کہ جہاں کسی شخص کا اخلاقی مقصد یا انتخاب غلط ہو وہ چیز جس کی اس کو خواہش ہے مناسب معنی کے اعتبار سے خواہش کا معرض نہیں ہے کیونکہ یہ معرض خواہش کا ہے لہذا خیر ہے لیکن یہ شرط ہے۔ پھر یہ بھی کہا جاتا ہے کہ یہ جب ظاہر خیر ہے یعنی جو کہ معرض خواہش کا ہے اس سے معلوم ہو کہ کوئی حقیقی (طبعی) معرض خواہش کا نہیں ہے۔ بلکہ ہر انسان جس کو وہ خیر سمجھے لے۔ لیکن مختلف بلکہ متضاد چیزیں مختلف لوگوں کو خیر معلوم ہوتی ہیں۔ اگر یہ نتائج قابل اطمینان نہوں تو سب سے بہتر ہو گا کہ کہا جائے کہ مطلقاً اور صحیح معنی کے اعتبار سے خیر ہی معرض خواہش کی ہے۔ لیکن شخص خاص کے اعتبار سے یہ وہ چیز ہے جو بظاہر خیر معلوم ہوتی ہے لہذا حقیقی خیر نیک انسان کی اصناف سے یہ خیر ضافی ہے۔ اور کوئی چیز جس کی تعریف کی ضرورت نہیں ہے خیر ہے۔ شریر انسان کے لئے۔ یہ وہی صورت ہے جیسے بدن جیکر صحت کی حالت اچھی ہو یہ وہ چیزیں ہیں جو خوشگوار ہوں۔ جوان کے لئے خوشگوار ہیں لیکن جب صحت کی حالت خراب ہو یہ اور چیزیں ہیں اور یہی حال ان چیزوں کا ہے جو تلخ نہیں گرم ثقیل وغیرہ ہوں۔ کیونکہ نیک انسان صحیح فیصلہ کرتا ہے خیر کی صورتوں میں اور ہر صورت میں وہ حق ہے جو اس کو حق معلوم ہوتا ہے کیونکہ ہر اخلاقی حالت کی مخصوص عمر اور مخصوص سر میں ہوتی ہیں نیک انسان کے کوئی نقطہ

اس سے بڑھا ہوا امتیازی نہیں ہے جسے اُس کی قوت جملہ صورتوں میں حق کے ملاحظہ کی ہو کہ نہ وہ گویا کمقیاں اور معیار ہے اشیاء کا بظاہر لذت ہی ایسی چیز ہے جو اکثر لوگوں کو دھوکا دیتی ہے کیونکہ لذت خیر معلوم ہوتی ہے گو کہ نبو اس لئے وہ لذتِ خوش گوار کو اختیار کرتے ہیں گویا کہ وہ خیر ہے اور الم سے اجتناب کرتے ہیں گویا کہ وہ شر ہے۔

چونکہ خواہش کا موضوع انجام ہے اور انجام کے وسائل معروضات ہیں تدبیر اور اخلاقی مقصد کے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسے افعال جو تعلق رکھتے ہیں وسائل سے اخلاقی مقصد سے متعین ہونگے اور ارادی ہوں گے لیکن وسائل سے جن سے نیکیوں و فضائل کے ملکات تعلق رکھتے ہیں۔

باب ہفتم

نیکی اور بدی ارادی ہے



نیکی اور بدی دونوں ہماری قوت میں یکساں طور سے ہیں کیونکہ جہاں کہیں ہمارے اختیار میں ہیں کسی کام کا کرنا ہے اور وہیں اس کام کا ترک کرنا بھی ہے اور جہاں کہیں ہماری قوت میں اجتناب کرنا ہے وہیں ہماری قوت میں کام کرنا بھی ہے۔ لہذا جب ہمارے اختیار میں کام کرنا ہو جو کام شریفانہ ہو تو یہ بھی ہمارے اختیار میں ہو گا کہ ہم اس کام سے باز رہیں جس کام کا ترک شرمناک ہو۔ اور جب ہمارے یہ اختیار میں ہے کہ ہم کسی کام کو ترک کریں جب ترک شریفانہ ہو تو یہ بھی ہمارے اختیار میں ہے اس کام کو کریں جب کہ وہ شرمناک ہو۔ لیکن جب ہمارے اختیار میں کرنا اور نہ کرنا دونوں ہیں جو کہ شریفانہ اور شرمناک ہو اور جب ایسا ہو تو کام کرنا اور نہ کرنا اچھا ہے یا برا ہے پس یہ ہمارے اختیار میں ہے چاہے ہم سعید ہوں یا شقی۔ حسب قول: کہ نہ کوئی شریہ ہونا چاہیگا اور نہ غیر سعید۔ یہ مضمون کچھ غلط ہے اور کچھ صحیح۔ کیونکہ جب کوئی شخص اپنی مرضی کے خلاف سعید نہیں ہو سکتا ہے تو پھر برائی ارادی ہے۔ اگر یہ صورت نہ ہو تو اقوال گذشتہ پر تنازع ممکن ہے اور یہ کہنا ہو گا کہ کوئی انسان اپنے افعال کا فاعل اور پیدا کرنے والا نہیں ہے اسی معنی سے جس سے کہ وہ اپنے خاندان کا فاعل اور پیدا کرنے والا نہیں ہے۔ لیکن اگر یہ اقوال سچے ہوں اور ہم اپنے افعال کو کسی ایسے مبداء کی طرف منسوب

نہ کر سکتے ہوں جو ہماری ذات سے خارج ہو پس جس کی چیز کا مبداء ہماری ذات میں ہو وہ ہماری قوت اور اختیار میں ہو گا اور ارادی ہو گا۔ اس رائے کی حکام متقین اور غیر حکام یعنی عام استخام کی شہادت نے بھی تائید کی ہے کیونکہ حکام از جبر و توسیع کرتے اور سزا دیتے ہیں بدکاروں کو الایہ کہ وہ فعل و باؤ یا لاعلمی سے واقع ہو کیونکہ اس صورت میں مرتکب اس فعل کا ذمہ دار نہیں ہے اور عزت کرتے ہیں ایسے لوگوں کی جو کوئی نہ لیفا نہ کام کرتے ہیں۔ حکام کا مقصد یہ ہے کہ برے کاموں سے منع کیا جائے اور نیک کاموں کی ترغیب دیک جائے لیکن کوئی شخص ہو کہ ایسے کام کی ترغیب نہیں دیکتا جو ہمارے اختیار میں نہ ہوں۔ بے سود ہو گا مثلاً کہ ہو ترغیب دیک جائے کہ ہم جار ہو جائیں یا ہم در محسوس کریں یا ہم بھوکے ہوں یا ایسی ہی کوئی شے۔ کیونکہ ایسے ہی احساسات ہو کہ ایک ہی طور سے ہوتے ہیں۔ میں کہتا ہوں کہ بے علمی کے لئے کوئی شخص ذمہ دار نہیں ہوتا۔ ہم لاعلمی کے لئے تغذیر دیتے ہیں اگر ایسا معلوم ہو کہ وہ شخص بذات خود اس کا ذمہ دار ہے۔ جیسے بدستوں کو جو کسی جرم کے مرتکب ہوں دہری تغذیر دی جاتی ہے۔ کیونکہ مبداء اس فعل کا اس کی ذات میں تھا اس لئے کہ بدہوش نہ ہوا اس کے اختیار میں تھا اور مدہوشی اس کی لاعلمی کا نتیجہ ہم مسئلہ قانون کی بے علمی پر بھی سزا دیتے ہیں اگر قانون کا علم ان پر واجب ہو اور وہ بسوالت اس کو معلوم کر سکتے ہوں اسی طرح اور صورتوں میں بھی سزا دیتے ہیں جبکہ ان کی لاعلمی ان کی غفلت سے ہو۔ کیونکہ ان کے اختیار میں تھا کہ بے علم نہ رہیں اگر وہ تکلیف کر کے علم حاصل کر سکتے تھے۔ شاید یہ احتجاج کیا جائے کہ کوئی شخص اس خصلت کا ہے کہ وہ تکلیف اٹھا ہی نہیں سکتا تو یہ جواب دیا جائیگا کہ وہ لوگ خود ایسی خصلت الکتاب کرنے کے ذمہ دار ہیں بوجہ اپنی لاعلمی یا بالی زندگی کے یا بسبب ظالم ہونے یا شہوت پرست ہونے کی حالت کا ظلم نتیجہ ہے ان کی غلط کاریاں اور شہوت پرستی اس کا نتیجہ ہے کہ انھوں نے اپنا وقت مستی و مدہوشی اور دوسرے ایسے کاموں میں صرف کیا کیونکہ خصلت کسی شخص کی موقوف ہے اس طریقہ پر جس طریقہ سے اس نے اپنی قوت کو استعمال کیا ان لوگوں کی حالت جو مارست کسی فعل کی

کرتے ہیں تاکہ اور لوگوں سے مقابلہ کریں اس قانون کا ثبوت ہے کیونکہ وہ عمارت سے کبھی نہیں بھٹکتے۔

ایسا شخص یا کمال ہی بے عقل ہوگا جو یہ نہ جانتا ہو کہ اخلاقی حالات قویٰ کے کسی نہ کسی طریقہ کی عمارت سے پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کہنا غیر معقول ہے کہ وہ شخص جو ظالمانہ فعل کرتا ہے وہ ظالم ہونا نہیں چاہتا۔ یا جو شخص شہوت پرستی کرتا ہے وہ شہوت پرست ہونا نہیں چاہتا۔ اگر کوئی شخص جو لاعلمی سے کام لیتا ہو ایسے افعال کا مرتکب ہو جو اس کو ظالم بنادیں تو وہ ارادتا ظالم ہوا۔ اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ اگر وہ چاہے تو وہ ظالم نہ رہے گا اور عادل ہو جائیگا اس طرح اور یہ بھی نتیجہ نکال سکتا ہے کہ ایک مریض انسان اگر وہ چاہے تو اچھا ہو سکتا ہے۔ ایسا ہو سکتا ہے کہ وہ ارادتا مریض ہے کیونکہ اس نے غیر مکلف (مطلق العنانی) زندگی گذاری اور اپنے اطباء کا کہنا نہیں مانا اگر ایسا ہو تو کبھی اس کے اختیار میں تھا کہ وہ بیمار نہ ہوتا لیکن چونکہ اس نے اس موقع کو ضائع کر دیا اب وہ اس کے اختیار میں نہیں ہے اسی طرح جیسے کوئی انسان ایک پتھر پھینک دے یہ اس کے اختیار میں نہیں ہے کہ اس کو واپس لے۔ بالکل ایسے اختیار میں تھا کہ اس کو پھینکے یا کھینچے مارے کیونکہ ابتدائی فعل اس کی قدرت میں تھا اسی طرح ظالم یا شہوت پرست شخص کی قدرت میں تھا آغاز کار میں کہ ایسا ہو جائے لہذا وہ ارادتا ظالم اور شہوت پرست ہے اور جب وہ ایسا ہو گیا اب اس کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ ظالم یا شہوت پرست ہو۔

مگر جس طرح ردیلتیں نفس کی ارادامی ہوتی ہیں خواہیاں بدن کی بھی ارادی ہوتی ہیں اور ان صورتوں میں ملامت کی سزا داریں۔ کیونکہ کوئی شخص ملامت نہیں کرتا ایسے شخص کو جو بد صورت پیدا ہوا ہو مگر ایسے لوگوں کو ملامت کرتے ہیں جنکی بد صورتی غفلت سے ہوئی ہو یا عدم عمارت سے۔ یہی خیال بدنی قورات اور نقصانات کا ہے کوئی شخص قصور و انہیں ٹھیکہ ایسے شخص کو جو پیدا ہوا ہو یا اس کی نامنائی کسی مرض سے ہو یا اس کو کوئی صدمہ پہنچا ہو اس پر ترحم کریں گے لیکن اگر اس کی نامنائی نتیجہ بے اعتدالی یا کسی طرح کی شہوت پرستی کا ہو تو عموماً ملامت کیا جائیگا۔

پس ایسی بدنی خرابیاں جو ہماری ذات پر موقوف ہوں قابل ملامت
ہیں اور جو ہماری ذات پر موقوف نہ ہوں نہیں ہیں۔ اگر ایسا ہو تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ
بدنی خرابیوں کے علاوہ اگر وہ قابل ملامت ہوں تو وہ ہم پر موقوف ہیں۔

کہہ سکتے ہیں کہ ہم سب اسی امر کا ولولہ (شوق) رکھتے ہیں جو اچھا کی معلوم ہوتی
ہے البتہ اچھے معلوم ہونے پر ہمارا حکم جاری نہیں ہے۔ لیکن وہ نمود جو انجام
پر نظر کرنے سے ہم میں سے ہر شخص کو نظر آتی ہے وہ ہماری سیرت پر موقوف
ہے۔ اگر ہم میں سے ہر شخص کسی نہ کسی اعتبار سے اپنی اخلاقی حالت کا ذمہ دار
ہے تو وہ کسی نہ کسی اعتبار سے نمود کا بھی ذمہ دار ہوگا۔ لیکن اگر ایسا نہ ہو تو
کچھ کوئی شخص اپنی بدکرداری کا ذمہ دار ہوگا۔ ہر شخص ایسا کام کرے گا جیسے
وہ انجام کی لاعلمی سے کرتا ہو اور اس خیال سے کہ یہ فعل خیر علی کے اکتساب
وسیلہ ہوگا۔ شوق حقیقی انجام کا ہمارے انتخاب پر موقوف نہ ہوگا اور ضرور
ہوگا کہ ہر شخص ایک اخلاقی نظر لیکے پیدا ہوتا کہ وہ شرفیہ نہ حکم لگا سکے اور ایسی
چیز کا انتخاب کرے جو حقیقتاً خوب ہو۔ جو طبعاً ایسا شرفیہ نہ حکم رکھتا ہو وہ
بالطبع شریف ہے کیونکہ اس کو سب سے اعظم اور سب سے اشراف نعمت وہی طور سے ملی ہے
ایسی نعمت جو کسی کو وصول نہیں ہو سکتی اور نہ کسی دوسرے سے سیکھی جا سکتی
ہے بلکہ اس کو ہمیشہ اسی حیثیت سے حفاظت کرنا ہوگی جیسے وہ طبیعت کا
عطیہ ہے اور ایسی طبعی نعمت فضیلت اور شرافت کی قبضہ میں ہونا کمال
اور سنجیدہ شرافت ہے طبیعت کی بخشی ہوئی۔

اگر یہ خیالات صحیح ہیں تو پھر نیکی کیوں ارادی ہو اور بدی کیوں نہ ہو بلکہ
دونوں یکساں میں نیکی اور بدی کا انجام ظاہر ہے اور وہ طبیعت کا متعین
کیا ہوا ہے یا جس طرح سے ہو اور انجام ہی سے انسان اپنے تمام افعال کو
منسوب کرتا ہے خواہ وہ کسی طرح سے ہوں۔ خواہ انجام جو کچھ ہو جس کو ہر
شخص انجام سمجھے طبیعت سے اس کو ایسا نہ معلوم ہو لیکن کچھ اس کی ذات پر
موقوف ہے یا خواہ انجام طبیعت کی جانب سے بخشا گیا ہو لیکن نیکی ارادی
ہے کیونکہ نیک آدمی اراداً ہر فعل کسی انجام کے حصول کے لئے کرتا ہے

بہر صورت بدی بھی ارادی ہے جیسے نیکی کیونکہ شخصیت برے آدمی کی ولی ہی
 قومی اور موثر ہے اپنے افعال پر جیسے شخصیت نیک آدمی کی اپنے افعال پر گو کہ
 انجام کے تصور میں نہ ہو۔
 پس اگر (جیسا کہ عموماً مسلم ہے) نیکیاں ارادی ہیں (کیونکہ ہم خود کسی
 معنی سے اپنے اخلاقی احوال کے ذمہ دار ہیں اور چونکہ سیرت رکھتے ہیں جو انجام
 ہمارا نصب العین ہے وہ ایک خاص قسم کا ہے) اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ
 ہماری بدیاں بھی ضرور ارادی ہونگی کیونکہ جو ایک پر صادق آتا ہے وہی دوسرے
 پر بھی صادق آتا ہے

باب ہشتم

ہم - نہ ماہیت نیکیوں کی علی العموم مجلاً بیان کر دی - ہم نے کہا کہ وہ وسط ہے درمیان دو بدیوں کے اور یہ کہ وہ اخلاقی حالات ہیں - ہم نے ان کے پیدا ہونے کے اسباب کو بیان کر دیا اور وہ بالطبع صدور افعال کے ساتھ ظہور کرتی ہیں اور انہیں افعال سے ان کی پیدائش ہے یہ کہ وہ ہماری قدرت و اختیار میں ہیں لہذا ارادی ہیں اور انکا تعین عقل سلیم سے ہوتا ہے لیکن افعال اور اخلاقی حالات ایک ہی معنی سے ارادی نہیں ہیں جبکہ افعال کلیتہً ہمارے علم میں ہیں از ابتدا تا انتہا چونکہ ہر کسب و کاریات کا علم ہے لیکن اخلاقی احوال کی صورت ابتدا ہمارے اختیار میں ہے ہم قدم بدم قدم ان کے سلسلے کا اور آگ نہیں کر سکتے جس سلسلے سے وہ چلتے ہیں جیسے ہم چرخی مراحل کو بیماری کے نہیں اور آگ کر سکتے لیکن چونکہ ہمارے اختیار میں تھا کہ اس طریقہ پر عمل کریں یا اس طریقہ پر لہذا ہمارے اخلاقی احوال بھی ارادی ہیں -

اخلاقی احوال
ارادی ہیں

باب نہم

فضائل کی تعداد

اب ہم تعداد فضائل اور ان کی ماہیت پر بحث کریں گے۔ انکے موضوعات کیا ہیں جن سے ان کو سابقہ ہے اور کس طریقہ سے سابقہ پڑتا ہے اور اسی اثنائیں ہم ان کا شمار بھی دریافت کر لیں گے۔

ہم شجاعت سے ابتدا کرتے ہیں۔

شجاعت

اس رسالہ میں یہ بیان ہو چکا ہے کہ شجاعت وسط کی حالت ہے دریا و جدان خوف اور اطمینان کے۔ یہ بھی واضح ہے کہ جن چیزوں سے ہم ڈرتے ہیں وہ خوفناک ہیں۔ لیکن خوفناک چیزیں وسیع نظر سے بدکھی جاسکتی ہیں۔ لہذا خوف کی یہ حد بھی جاتی ہے کہ وہ برائی کی توقع ہے۔

پس گو کہ ہم تمام بری چیزوں سے ڈرتے ہیں مثلاً رسوائی و افلاس و مرض و بیکسی و موت مگر یہ سب شجاعت کے اظہار کا موقع نہیں دیتے بعض چیزیں ایسی ہیں جن سے ڈرنا درست ہے اور شرافت ہے اور جسے نہ ڈرنا شرمناک ہے مثلاً رسوائی (بدنامی) کیونکہ رسوائی سے ڈرنا نیک ہونا اور عقیف ہونا ہے اور نہ ڈرنا فضیلت ہے ایک بے شرم شخص کو بھی بعض اوقات مجازاً بہادر کہتے ہیں کیونکہ کچھ مشابہت رکھتا ہے۔ بہادر شخص سے اس لئے کہ بہادر آدمی بے خوف ہوتا ہے۔

افلاس یا بیماری یا اور کوئی چیز جو بدی کا نتیجہ نہیں ہے اور نہ اپنا خود قصور ہے تاہم ان چیزوں سے نہ ڈرنا ضرور نہیں ہے کہ شجاعت ہو اگرچہ ہم ایسے شخص کو جوان چیزوں سے نہ ڈرنا ہموما کہتے گی وجہ سے شجاع کہتے ہیں کیونکہ بعض ایسے لوگ جو

خوبی خطرات میں بودے ہیں البتہ سخی ہیں اور بڑی ریشہ پی سے روپیہ ضائع کرتے ہیں۔ بطور دیگر ہم ایسے شخص کو بودا نہیں کہتے جو اپنے اطفال یا زوجہ کی تذلیل سے ڈرتا ہے یا جس سے ایسی ہی کسی شے سے ڈرتا نہ ایسے شخص کو بہادر کہتے ہیں جو تازیانے کھانے کے اندیشہ سے خائف نہ ہو۔

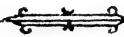
ہم کو یہ تحقیق کرنا چاہیے کہ ایسی خوفناک چیزوں کا کیا وصف ہے جس کے بارے میں شجاع آدمی اپنی شجاعت کو نمایاں کرتا ہے۔ یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ خوفناک چیزوں میں وہ سب سے بدتر ہوں گی کیونکہ کوئی شخص خطرات کا مقابلہ کرنے کے قابل شجاع آدمی سے زیادہ نہیں ہوتا۔ لیکن کوئی چیز موت سے زیادہ خوفناک نہیں ہے۔ کیونکہ موت انتہا ہے اور جب کوئی انسان مر جاتا ہے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ نیکی یا بدی کسی چیز کا سزاوار نہیں رہا۔ لیکن ہر موقع پر موت کا مقابلہ کرنے میں کسی کی شجاعت کا ثبوت نہیں ہے مثلاً موت کا مقابلہ کرنے سے سمندر میں یا بیمار میں شجاعت نہیں ثابت ہوتی۔ پس وہ موقعے کون سے ہیں جہاں شجاعت ثابت ہوتی ہے؟

بہتر میں موقعے وہ ہیں جو معرکہ جنگ میں پیش آتے ہیں۔ اسی رائے کے مطابق ہے کہ مخصوص اعزاز ایسے باشندگان شہر کو دیا جاتا ہے جنہوں نے میدان کارزار میں جان و سی ہو خواہ سلطنت جمہوری ہو خواہ شخصی ہو۔ صحیح معنی میں ہم ایسے شخص کو شجاع کہتے ہیں جس نے بے خوفی سے موت کا مقابلہ شریفانہ کیا ہو اور ایسی کل ناگہانی نہ درتوں میں جو موت سے بڑھ کر ادا سے خصوصاً حرب و ضرب کے معرکوں میں۔ پھر کبھی شجاع آدمی بیمار میں اور سمندر میں بھی بے خوف ہوتا ہے گو کہ اس طریقہ سے نہ جیسے طاع بے خوف ہوتے ہیں۔ کیونکہ خشکی کے رہنے والے دریا میں امن و عافیت سے گویا ہاتھ اٹھا لیتے ہیں اور ان کو سخت صعوبت کا سامنا ہوتا ہے۔ جب پانی کی موت کا سامنا پڑتا ہے جو لوگ سمندر میں رہا کرتے ہیں وہ اپنی تجربہ کاری سے نکل کرتے ہیں۔ پس کہہ سکتے ہیں کہ لوگوں سے شجاعت کا ایسے موقعوں پر اظہار ہوتا ہے۔ جہاں بہادری کا اظہار ممکن ہے

یا موت عزت کے ساتھ ہو مگر پیاری کی موت یا سمندر کی موت میں نہ شجاعت کی
نموداری کا کوئی موقع ہے نہ کوئی عزت ہے۔

باب دہم

خوف



سب لوگ بعینہ انہیں چیزوں کو خوفناک نہیں سمجھتے جنکو کچھ لوگ ایسا خیال کرتے ہیں۔ بیشک ایسی چیزیں موجود ہیں جو انسان کے برداشت سے بالاتر ہیں لہذا ایسی چیزیں ہر عاقل شخص کے دل میں خوف پیدا کرتی ہیں۔ لیکن وہ چیزیں جو قوت برداشت سے بالاتر نہیں ہیں ان کی مقداروں اور درجوں میں تفاوت ہے اور یہی حال ان چیزوں کا ہے جو دل میں اطمینانی حالت پیدا کرتی ہیں۔ شجاع انسان انسانی امکان کی حد تک ناقابل اضطراب ہوتا ہے۔ لہذا لوگوں اس کو ایسی چیزوں سے خوف ہو کر وہ اس کا جائز انداز سے مقابلہ کر گیا۔ اور عقلی شان سے شرافت کا پاس کر گیا کیونکہ یہی انتہا فضیلت کی ہے۔

لیکن ان چیزوں سے حد سے زیادہ ڈرنا یا کم ڈرنا ممکن ہے اور ایسی چیزوں سے ڈرنا جو خوفناک نہیں ہیں ان کو خوفناک گمان کر کے۔ غلطیاں واقع ہو کر تی ہیں کیونکہ خوف خود ہی غلط ہو یا بلحاظ طریقہ یا وقت وغیرہ کے غلط ہو اور یہی حال ان چیزوں کا ہے جو قابل اطمینان ہیں۔

مثلاً جو شخص جائز الخط چیزوں سے مقابلہ کرتا اور ڈرتا ہے جائز داعیہ اور جائز طریقہ اور جائز وقت پر اور جس کا اطمینان بھی اسی طرح جائز ہے شجاع ہے کیونکہ شجاع انسان اپنے جذبات اور افعال میں ایک مناسبت کا حس رکھتا ہے اور قانون عقل کی متابعت کرتا ہے لیکن غایت ہر فعلیت کی جو انسان سے ظہور کرتی ہے اس کا تعین منطقہ اخلاقی حالت سے ہوتا ہے۔ شجاع انسان کے لئے شجاعت شریف ہے لہذا انجام یا مقصد بھی شجاعت کا شریف ہے

کیونکہ وصف ہر شے کا اس کے انجام سے متعین ہوتا ہے۔ پس جو چیز اس کے لئے شریف ہے اس کے لئے شجاع۔ انسان چہ نامہ تامل کرتا ہے اور وہی کرتا ہے جو شجاعت کا مقتضی ہے۔

افراط کے بارے میں ایسی شخص کا کوئی نام نہیں ہے جس کی بے خونی انتہا کو پہنچی ہوئی ہو۔ یہ بخلاف ایسے اکثر اوصاف کے ہے جنکے باب میں کہا گیا کہ ان کا کوئی نام نہیں ہے نہ اور ہے کہ اس کو دانہ یا عظیم الحواس کہیں۔ جب کوئی چیز ایسی ہو جس سے وہ ڈرتا ہوئے تاکہ زلزلہ یا بار کے طوفان ہونے سے جیسا کہ کلمس کے باب میں کہا جاتا ہے۔ وہ شخص جو انتہا سے بڑھ چکے خوفناک چیزوں سے مقابلہ کرنے میں مطمئن ہو اس کو تہور کا کہتے ہیں۔

تہور کا نام ہے۔ کہ وہ دغا باز سمجھا جاتا ہے یعنی وہ جو ایسی شجاعت کا دعویٰ ہے جو اس کو حاصل نہیں ہے۔ وہ خوفناک چیزوں سے مقابلہ کرنے کا دعویٰ کرتا ہے اس کی خواہش ہے کہ لوگ اس کو شجاع سمجھیں۔ انہی وہ شجاع نہیں ہے۔ شجاع انسان درحقیقت ایسی چیزوں سے مقابلہ کر سکتا ہے۔ اس کا دعویٰ جھوٹا ہے اور شجاع کا نزل کرتا ہے۔ نہ کہ وہ اپنے کو غرور سے بچائے ایسا کرتا ہے۔ جو لوگ تہور کا انتہا کرتے ہیں ان میں اکثر دل کے بورے ہیں گو کہ وہ تہور کی شان کا سر کرتے ہیں۔ رت میں وہ خطرے سے محفوظ ہوں لیکن خطرے میں پڑے۔ انکار کرتے ہیں اور ہولناک چیزوں کا تامل کرنے سے دب جتے ہیں۔ وہ شخص جو کا خوف انتہا ہے کہ وہ بے زبان ہے۔ کیونکہ وہ ایسی چیزوں سے ڈرتا ہے جن سے ڈرنا نہ چاہئے اور غلط طریقے سے ڈرتے ہیں وغیرہ۔ وہ اطمینان میں بھی ناقص ہے۔ وہ اپنے سے انتہا کے خوف کا اظہار کرتا ہے۔ الم کے مقابلہ میں (وہ) ایسی شجاعت ہی نہیں برداشت کر سکتا، وہ ہمت کو ہارے ہوئے ہر چیز سے اس کو ڈر لگتا ہے۔

تہور کا نام ہے۔
ہونا۔

بڑی

لے یعنی باعتبار اس صفت کے جس کا ذکر ہے ۱۲ مترجم۔

تاکہ کیونکہ ایسی بے خونی غلاف فطرت ہے وہ ہی ایسی مردانگی کا ہے جس کو اس کا دل جھٹلاتا ہے مترجم

وہ شجاع کے بالکل برعکس ہے کیونکہ جس کو اطمینان قلب حاصل ہو وہ صاحبِ ہمت ہوتا ہے۔ بزدل اور ہتھوڑا اور شجاع ان سب کو ایک قسم کی چیزوں سے کام پڑتا ہے لیکن اس کا انداز ان چیزوں کے باب میں جدا جدا ہے کیونکہ اول کے دونوں (یعنی بڈرا اور بزدل) یا حد سے گزر جاتے ہیں یا بالکل بندش ہی نہیں کرتے مگر تیسرے (شجاع) درمیانی مقام پر قائم ہے اور وہی حق ہے۔ بڈرا قبل وقوع واقعہ یعنی ظہور خوف کے بڑا سرگرم اور مستعد معلوم ہوتا ہے۔ لیکن جب وقت آتا ہے تو پیچھے رہ جاتا ہے۔ لیکن شجاع عین وقت پر سرگرم ہوتے ہیں اور جب تک وقت نہیں آتا وہ بالکل خاموش رہتے ہیں۔

باب یازدہم

شجاعت کی تعریف

پس شجاعت حسب بیان مذکورہ بالا ایک وسطی حالت ہے باعتبار
الطینان اور خوف کے ایسے حالات میں جن کا ذکر کیا گیا۔ شجاعت کام کرنے
کو اختیار کرتی ہے اور تکلیف برداشت کرتی ہے کیونکہ یہ شریفانہ طریقہ ہے
اور اس لئے کہ وہ طریقہ جو اس کے برعکس ہے شرمناک ہے۔ خود کشی
شجاع کا کام نہیں ہے بلکہ بزدلی کا کام ہے۔ افلاس یا محقق یا شہر تکلیف وہ
چیز ہے بھلا کے مرنا یا تکلیف دل سے بھاگنا زناہ بن ہے اور خود کشی کرنا بڑا
موت کا مقابلہ اسی سبب سے نہیں کرتا اس شریفانہ فعل خیال کرتا ہے۔ بلکہ
اس لئے کہ وہ خرابی سے بچنے کی ایک بناہ ہے۔

پس عام الفاظ سے ماہیت شجاعت کی یہ ہے جو بیان ہوئی لیکن
شجاعت کے اقسام اور بھی بیان ہوئے ہیں جو پانچ عنوانوں میں آسکتے ہیں
اولاً سیاسی یا تمدنی شجاعت۔ یہ حقیقی شجاعت سے بہت مشابہ ہے۔ کیونکہ
معلوم ہوتا ہے کہ باشندگان شہر کو ترغیب دینے کے خطرات کا مقابلہ کریں
بذریعہ تعزیرات اور طاعت کے جو قانون نے نافذ کی ہیں یا بذریعہ اعزاز کے
کہ وہ بھی قانون ہی عطا کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ وہ قومیں بہت شجاع
ہیں جن میں بزدلوں کو ذلت دیکائی ہے اور بہادروں کا اعزاز ہوتا ہے۔

جو مرنے اس قسم کے لوگوں کا بیان کیا ہے۔ جیسے ڈائیو میڈلس (Dio)

Medes اور ہکٹور (Hector) جیسے ہکٹور کہتا ہے

پولیڈامیس (Polydamas) پہلا شخص ہو گا جو مجمع کو

ملاست کر لیا۔ اور ڈایو میڈس -
 بلکہ ایک ان کہیگا طراح جن کے لوگوں میں
 ملٹی ڈی ڈیز میرے سلاح جنگ کے ساتھ
 یہ شجاعت اس شجاعت سے جس کا مذکور پہلے ہو چکا ہے بہت
 مشابہ ہے شرافت کا شوق یعنی اقتداء۔ ملاست سے محفوظ رہنا کیونکہ
 وہ شرمناک ہے۔
 ہم اسی قسم میں رکھ سکتے ہیں ان لوگوں کی شجاعت کو جو حاکم کی طرف سے
 مجبور کئے جاتے ہیں اس طرز عمل کے لئے۔ لیکن یہ قسم اس سے ادا ہے
 کیونکہ محرک کو اس صورت میں عزت کا احساس نہیں ہے بلکہ خوف ہے
 اور بچنا شرم سے نہیں بلکہ ایذا سے کیونکہ حکام اعلیٰ زبردستی کو کام میں لاتے ہیں
 جیسے ہٹلر کہتا ہے۔

جس شخص کو میں جنگ سے دور
 پاتا ہوں وہ حدود سے باہر نہ جاسکیگا۔

کمانیرون کا یہی حال ہے جو اپنے رسالوں کو کسی جگہ تعین کرتے ہیں
 اور اس جگہ سے پیچھے ہٹ کر کوڑے مارتے ہیں یا خندق وغیرہ کو پس پشت
 رکھ کے ان کے پرے جاتے ہیں ان سب صورتوں میں جبر کا استعمال کیا جاتا
 ہے۔ مگر ہر کو اس لئے شجاع ہونا یا ہے نہ اس لئے کہ ہم مجبور کئے جائیں بلکہ
 اس لئے کہ شجاعت شرافت ہے۔

ثانیاً یہ کہ بعض امور کا تجربہ ایک قسم کی شجاعت ہے اسی وجہ سے تمام
 نے بھی شجاعت کو ایک قسم کا علم تصور کیا۔ جو لوگ اس قسم کا تجربہ رکھتے ہیں
 وہ مختلف صورتوں میں مختلف ہوتے ہیں۔ جنگ میں وہ باقاعدہ فوج ہیں

تجربہ

۱۔ ایلنڈ باب ۲۲ - ۱۰۰

۲۔ ایلنڈ باب ۸ - ۱۴۸ - ۱۴۹ معنی زیادہ تر واضح ہو جاتے اگر آخری الفاظ دہرے
 صرع کے لکھ دئے جاتے۔

کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اکثر جھوٹے خطرے جنگ میں رونما ہوتے ہیں اور
 باقاعدہ فوج والے ان خطرات کو بیک نظر معلوم کر لیتے ہیں نتیجہ یہ ہے کہ یہ لوگ
 شجاع معلوم ہوتے ہیں کیونکہ اور لوگ اپنے خطرات کی ماہیت کو نہیں
 سمجھتے۔ لہذا ان کا تجربہ ان کو نزاع اور دفاع میں بہت بکار آمد بنا دیتا ہے۔
 کیونکہ وہ سلاح جنگ کے استعمال کو سمجھتے ہیں اور ایسے سلاح ان کے قبضہ
 میں ہیں جو خوب کام دیتے ہیں نزاع اور دفاع میں یکساں طور سے۔ جنگ
 معرکہ جنگ میں وہ مثل اسلحہ لوگوں کے جو غیر مسلح لوگوں سے مقابلہ کریں یا
 سکھائے ہوئے پہلوان جو ایسے لوگوں سے برسرِ مقابلہ ہوں جنہوں نے
 اس قسم کی خاص تعلیم نہیں پائی ہے۔ کیونکہ پہلوانی مقابلہ میں بھی کچھ شجاعت پر
 موقوف نہیں ہے کہ شجاع عمدہ مبارز ہوں بلکہ وہ لوگ جو زیادہ قوی ہوں
 اور ان کے بدن بہترین طبعی حالت میں ہوں۔ مگر باقاعدہ فوج بڑول ہو جاتی
 ہے جبکہ خطرہ چاروں طرف سے طعیر لیتا ہے اور ان کی جماعت قلیل ہوتی
 ہے اور موقع نامناسب ہوتا ہے۔ ایسے وقت یہ لوگ سب سے پہلے
 فرار کو قرار برتر ترجیح دیتے ہیں جبکہ باشندگانِ شہر اپنی جگہ سے نہیں ہٹتے اور
 مرجاتے ہیں جیسا کہ فی الواقع ہیکلِ مہرِس پر گزرا۔ شہر کے لوگ فرار کو نہایت
 شرمناک سمجھتے تھے اور بزدلی کی سلامتی پر موت کو ترجیح دیتے تھے۔ باقاعدہ
 فوج نے دہلہ اول میں خطرہ کا مقابلہ کیا جب ان کو یقین تھا کہ ان کی قوت
 بڑھی ہوئی ہے اور جو بھی ان کو حقیقت پر اطلاع ہوئی بھاگ نکلے ان کو موت
 کا خوف نسبتِ ذلت کے زیادہ ہوا مگر یہ صفت سچی شجاعت کی نہیں ہے۔
 جسکی طبیعت پر جذبے کا غلبہ ہو اس کو بھی ایک قسم کی شجاعت شمار
 کرتے ہیں۔ یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ جو لوگ غضب کی تاثیر سے مثل وحشی درندوں
 کے بلبٹ پڑتے ہیں ایسے لوگوں پر جنہوں نے انہیں افریت دی ہے وہ شجاع
 ہیں کیونکہ شجاع آدمی جو شیلے اور غضبناک ہوتے ہیں۔ کیونکہ غضب سب سے
 بڑھکے خطرات سے مقابلہ کرنے کا شائق ہوتا ہے۔
 لہذا ہومر کہتا ہے۔

”اس نے اپنے غضب کو قوت دی“
 اور ”اس نے اپنی قوت اور غضب کو براہِ مہینہ کیا“
 اور ”شدید قوت اسکے نقصوں سے سالس کی طرح نکلتی تھی“
 اور ”اس کا خون جوش کھانے لگا“

یہ سب علامتیں ہیں جن سے جوش اور جذبہ کی تحریک ظاہر ہوتی ہے۔
 شجاع انسان کو شرافت کام کی تحریک دیتی ہے اور آمادہ کرتی ہے اگرچہ غضب
 بھی مبتالیت شریک عمل ہوتا ہے و بجائے دیگر وحشی و رندوں کی محرک پیدا
 ہے جب وہ ڈرائے جاتے ہیں یا جب انہیں نشانہ پڑتا ہے تو انکو تحریک
 ہوتی ہے کیونکہ جب وہ بھگن یا ترائی میں پڑتے ہیں تو کبھی انسان کے پاس
 نہیں آتے۔ وہ اس قابل نہیں ہیں کہ ان کو شجاع کہا جائے کیونکہ جب وہ
 ستائے جاتے ہیں اور ان کو ایذا پہنچتی ہے تو وہ خطرے پر جا پڑتے ہیں
 ان کو اس کی پیش بینی نہیں ہوتی کہ کیا ضرر پہنچے گا کیونکہ اگر اس کا نام شجاعت ہے
 جس کا ان سے ظہور ہوتا ہے تو پھر گدھے بھی شجاع ہوں گے۔ جب وہ بھوکے
 ہوں کیونکہ مار پڑنے پر بھی وہ اپنے چارے سے نہیں ہٹائے جاسکتے۔
 زنا کا بھی افراط شرہ (دہشتی) میں اکثر شخصیاں جمیل جاتے ہیں مگر ایذا دینے یا
 غصہ دلانے یا ستائے جانے سے اگر کوئی خطرے کا مقابلہ کرے تو
 یہ شجاعت نہیں ہے۔ ہاں یہ معلوم ہوتا ہے کہ غصہ کی وجہ سے اگر کوئی
 جرأت کر بیٹھے تو یہ حرکت بالکل طبعی قسم جرأت کی ہے۔ اور اگر قصد
 صیغ جوتی پر ہو اور (شریفانہ) تحریک اس کے ساتھ شریک ہو جائے
 تو ایسی جرأت حقیقی شجاعت ہے۔

لوگوں کو غضب سے الم ہوتا ہے اور انتقام سے لذت ہوتی
 ہے اور جنگ کے لئے محرک لذت کا حاصل کرنا اور الم کو دفع کرنا ہوتا
 تو ایسے لوگ شجاع نہیں ہوتے خواہ وہ کیسی ہی عمدگی سے لڑیں اس لئے کہ
 ان کو شرافت سے تحریک نہیں پہنچی اور نہ وہ قانون عقل کے تابع ہیں
 بلکہ جذبہ کے۔ پھر بھی گو نہ مشابہت ان میں اور شجاع انسان میں ہے۔

رجعتی
رجائی مصلحت کے انسان بھی شجاع نہیں ہیں کیونکہ متواتر ظفر مندرجی اکثر دشمنوں پر حاصل کرنے سے ان کی طبیعت میں ایک طور کا اطمینان پیدا ہو جاتا ہے اور خطرے کے مقابلے سے نہیں جھکتے یہ لوگ شجاع تو نہیں ہیں البتہ اہل شجاعت سے مشابہت رکھتے ہیں کیونکہ صاحب اطمینان دونوں ہوتے ہیں لیکن اہل شجاعت کے اطمینان کے وجوہ وہ ہیں جو بیان ہو چکے ہیں اور اہل اطمینان کو محض اپنی برتری اور غلبہ کا خیال ہوتا ہے اور ان کو گمان غالب اپنے آفت سے محفوظ رہنے کا ہوتا ہے (ملاحظہ ہو گا کہ جو لوگ نشہ میں ہوتے ہیں ان سے بھی اسی کے مماثل حالات کا ظہور ہوتا ہے کیونکہ منکر سے ایک طور کا اطمینان ہو جاتا ہے، مگر جب نتیجہ تب توقع نہیں ہوتا تو پھر دم دبا کے بھاگتے نظر آتے ہیں لیکن جو لوگ شجاع ہیں وہ خطرے سے محفوظ نہیں ہوتے جسے خوف ہوتا ہے اور دوسرے انسان جسے خائف ہوتے ہیں کیونکہ ایسے خطرے کا مقابلہ کرنا شرافت ہے اور نہ مقابلہ کرنا شرمناک ہے لہذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ بخوف ہونا ایسے موقعوں پر شجاعت ہے اور آفات ناگہانی میں اضطراب کا ہونا اسی طرح جیسے ان خطروں میں جنگی موقع تھی کیونکہ بے خوفی پہلی قسم کی نتیجہ اخلاقی حالت کا ہے یا کم از کم نتیجہ ماضی کے غور کا کچھ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ ایسے خطرے سے مقابلہ کرنے کا عزم جنکو پہلے سے سمجھ لیا ہے نتیجہ غور و تامل کا ہے مگر ناگہانی سے دفعہ اور اس میں ثابت قدم رہنا موقوف ہے اخلاقی حالت پر۔

۵ ہجرت
بالآخر جو خطرے سے باخبر نہیں ہیں وہ بھی شجاع معلوم ہوتے ہیں، مطمئن انسان ہیں اور ان میں زیادہ تفرق نہیں ہوتا کہ جال مطمئن سے مرتب ہیں کم سے کم کیونکہ انہیں خود داری نہیں ہے خود داری صاحب اطمینان کو ثابت قدم رکھتی ہے ایک وقت تک مگر جال دھوکے میں رہتا ہے جہاں کو معلوم ہوتا ہے یا تب بھی ہوتا ہے کہ وہ اصل واقعہ سے بے خبر تھے تو وہ راہ گریز اختیار کرتے ہیں جیسا کہ آرخس (Argives) کا حال ہوا جیسی ایسی ایٹوئیس (Lacedaemonians) جیسا کہ آرخس (Cyonians) سمجھے ہوئے تھے اب ہم نے شجاع اشخاص کی سیرت کو بیان کیا اور ایسے لوگوں کی سیرت جو کبھی شجاع سمجھے جاتے ہیں۔

باب دوازدهم

تعلق شجاعت کا لذت اور الم سے



اگرچہ شجاعت کو تعلق ہے اطمینان اور خوف کے وجدانات سے لیکن دونوں کے ساتھ مساوی تعلق نہیں ہے بلکہ خصوصیت کے ساتھ خوف کے اسباب سے تعلق ہے۔ کیونکہ جو بعض حالات میں متحمل و بردبار ہے اور ایک خاص جوش اس سے خاص موقعوں پر ظاہر ہوتا ہے جس سے خوف کی تحریک ہوتی ہے وہ زیادہ صحیح مفہوم سے شجاع ہے بہ نسبت اس شخص کے جو مناسب جوش ایسے موقعوں پر ظاہر کرے جس سے اطمینان کی تحریک ہو۔

ایذا دینے والی چیزوں کو برداشت کرنا جس کا مذکور ہوا لوگوں کو شجاع کے لقب سے پکارنے کے لائق کرتا ہے۔ لہذا شجاعت المناک ہے اور واقعی لائق ستائش ہے کیونکہ آرام کا برداشت کرنا زیادہ مشکل ہے بہ نسبت لذتوں سے پرہیز کرنے کے۔ اسی وقت یہ بھی معلوم ہو گا کہ جو انجام شجاعت تجویز کرتی ہے اپنی ذات کے لئے وہ خوشگوار ہے۔ لیکن جو موجود حالات سے تیر و تار مو جاتا ہے جیسا کہ درزشی نزاعات میں ہوتا ہے۔ کیونکہ گھونٹ لڑنے والوں کے مد نظر ہوتا ہے بے تاج اور عزت وہ خوشگوار ہے لیکن جو گھونٹے ان پر پڑتے ہیں اور ان کی جگہ کو کششیں ایذا رساں ہیں اور گوشت اور خون کو صدمے دیتی ہیں اور چونکہ یہ تکلیفیں متعدد ہیں اور انعام بمقابلہ ان کے طویل ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ان میں سے کسی میں کچھ لذت نہیں ہے۔ پس جبکہ صورت شجاعت کی اس کے متناہ ہے موت اور زخم

ایداہ ہوں گے شجاعت کے لئے اور بلا ارادہ اس کو وصول ہوں گے لیکن وہ ان کو برداشت کرے گا کیونکہ برداشت کرنا شرافت ہے اور ان سے بچنا شرمناک ہے۔ جس نسبت سے اس کو فضیلت حاصل ہے اپنے کمال کے ساتھ اور وہ ضرور حیدر ہے اس کا بچ موت کے احتمال سے اسی قدر ہو گا کیونکہ ایسے شخص کے لئے زندگی بڑی قیمتی ہے اور وہ جان بوجھ کے سب سے بڑی برکتوں سے محروم ہو جائے گا۔ مگر یہ محرومی اگرچہ المناک ہے مگر بایں ہمہ اس کی شجاعت میں کوئی کمی نہیں ہوتی بلکہ وہ شاید زیادہ ترشحان ہے کیونکہ وہ ارادتا شریفانہ سیرت کے لئے ان برکتوں کو اتار کر تا ہے۔ میدانِ حربہ ضرب میں۔

پس یہ صورت نہیں ہے کہ تمام فضیلتوں میں خوشگوار فضیلت مضرب ہے الا اس حد تک کہ کیسے انجام تک رسائی ہو۔ پھر بھی شاید یہ سچ ہے کہ وہ جب لوگ جنگی زندگی خوش ہے ایسے اچھی سپاہی نہیں ہوتے بہ نسبت ان لوگوں کے جن میں اگرچہ جرأت کم ہے لیکن ان کا کوئی نقصان نہیں ہوتا کیونکہ وہ نادار ہیں، لہذا یہ جن کا ذکر ابھی کیا گیا ہے خطرے کے مقابلہ کے لئے آمادہ رہتے ہیں اور اپنی زندگی کو تھوڑی مقدار زر کے لئے فروخت کر دیتے ہیں۔ یہ کافی بیان شجاعت کا سمجھنا چاہئے۔ جو کچھ کہا گیا ہے اس سے ماہیت شجاعت کی سمجھ میں آسکتی ہے کم از کم اس کے حدود کے لحاظ سے۔

باب سیزدہم

عفت



عفت

اب ہم عفت پر غور کریں گے۔ کیونکہ ظاہر اشباع اور عفت انسانی ماہیت کے غیر عقلی اجزاء کے فضائل سے ہے۔ ہم کہہ چکے ہیں کہ عفت ایک وسطیٰ حالت ہے باعتبار لذتوں کے کیونکہ اس کو مدارج یا طریقے کے لحاظ سے الم سے ویسا تعلق نہیں ہے جیسا لذت سے ہے وہ چیز رکھ رہے جس میں شہوت پرستی کا ظہور ہوتا ہے۔ اب ہم کو چاہئے کہ ان لذتوں کے وصف کی حد بندی کر دیں ہم اس فرق کو تسلیم کرتے ہیں جو درمیان جسمانی اور نفسانی یا ذہنی لذتوں کے عموماً کیا گیا ہے۔ مثلاً حوصلہ مندی یا شوق علم کیونکہ جو شخص حوصلہ مند ہے یا علم کا شوق رکھتا ہے وہ اس چیز سے لذت پاتا ہے جس کا وہ شائق ہے۔ اس صورت میں اس کا بدن متاثر نہیں ہوتا بلکہ اس کا ذہن مگر جہاں کہیں ایسی لذتوں کا سوال پیدا ہوتا ہے وہاں نہ کسی کو عفت کہہ سکتے ہیں نہ شہوت پرست یہی حال تمام ایسی لذتوں کا ہے جو بدنی نہیں ہیں۔ یہی حال ان لوگوں کا ہے جو باتیں کرنے کا شوق رکھتے ہیں یا کہانیاں کہنے کا یا ایسی ہی خفیف الم کا قی میں اپنے دن کاٹتے ہیں یعنی نہیں اڑانے میں مگر ہم ایسے لوگوں کو شہوت پرست نہیں کہتے نہ ہم ان لوگوں کو شہوت پرست کہتے ہیں جو دولت یا اجاب کے نقصان سے رنجیدہ ہوتے ہیں۔ عفت کا تعلق بدنی لذات سے ہے مگر نہ جملہ بدنی لذات سے مثلاً

لہ شجاعت کی فضیلت قوت غضبی کی تہذیب سے پیدا ہوتی ہے اور عفت قوت شہوی کی تہذیب سے ماہم

جو لوگ جس بصر کی تسکین سے لذت یاب ہوتے ہیں مثلاً طرح طرح کے رنگوں یا شکلوں یا تصویروں سے ایسے لوگوں کو نہ عقیف کہیں گے نہ شہوت پرست ہاں یہ ممکن ہے کہ جائز لذت یا مفطر یا ناکافی لذت ان چیزوں سے حاصل کیجا یا اور ایسی ہی چیزوں سے۔ یہی حال جس سماعت کی تسکین کا ہے۔ کوئی بھی ایسے لوگوں کو جو موسیقی سے بافراط لذت یاب ہوتے ہیں شہوت پرست نہیں کہتا یا جو جائز لذت حاصل کرتا ہے ان کو عقیف نہیں کہتا۔ نہ وہ لوگ جو قوت شاکہ کی تسکین سے لذت یاب ہوتے ہیں شہوت پرست یا عقیف کہتے ہیں الا اتفاقاً۔ (بطریق شاذ) مثلاً ہم ایسے شخص کو جو سب یا کلا ب کی خوشبو یا بخارات سے لذت یاب ہوتا ہے اس کو شہوت پرست نہیں کہتے۔ لیکن اگر وہ بعض خدمات کی یا مزے کی چیزوں کی بو سے لذت حاصل کرتا ہے کیونکہ یہ وہی چیز ہے جس میں بھنے شہوت پرست لذت پاتے ہیں کیونکہ یہ بو جس اس کے مرغوبات کو یاد دلاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ ہم ایسے شخص کو دیکھیں بلکہ وہ بھوکے ہوں اور غذا کی بو لذت پاتے ہوں لیکن شہوت پرست وہی ہے جو عادتاً ایسے چیزوں سے لذت حاصل کرتا ہے اس لئے وہ اس کی خواہش کے مرغوبات ہیں۔

ادوں حیوانات ان حواس سے لذت پانے کی قابلیت نہیں رکھتے الا اتفاقاً۔ مثلاً کتے خرگوش کی گوشت کی بو سے لذت یاب نہیں ہوتے مگر جب اس کو کھا رہے ہوں گو کہ بو سے ان کو غذا کا احساس ہوتا ہے۔ شیر بیل کی آواز سے خوش نہیں ہوتا بلکہ بھوکا ہے تو خوش ہوتا ہے۔ گو کہ آواز ہی سے اس کو معلوم ہوتا ہے کہ بیل قریب ہے۔ ظاہر وہ بیل کی آواز سے خوش ہو جاتا ہے۔ اسی طرح آنکھ سے دیکھ کے یا یہ معلوم کر کے کہ بارش یا جنگلی کرانزہ دیک ہے اس کو لذت نہیں ملتی بلکہ وہ اس لئے خوش ہوتا ہے کہ اس کو غذا کی امید ہو جاتی ہے۔

عفت اور شہوت پرستی کو اس قسم کی لذتوں سے کام پڑتا ہے اولیٰ عفت

لے بعض اوقات فحاشہوت پرستی کی معین ہو سکتی ہے ۱۲ مترجم

حیوانات جس کے قابل ہیں اور اس لئے یہ لذتیں غلامانہ اور وحشیانہ معلوم ہوتی ہیں۔ یہ لذتیں لمس (چھونے) یا ذوق (چکھنے) کی ہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ذوق سے بہت ہی کم فہرص و جود بالکل بکشت نہیں ہے کیونکہ ذوق ہی خوشبودوں پر حاکم ہے جیسے شرابوں کی جانچ یا کھانوں میں خوش مزگی پیدا کرتے ہیں۔ لیکن کسی منہی سے یہ خوشبودوں کی جانچ خوشگوار نہیں ہے کم از کم ایسے لوگوں کے لئے جو شہوت پرست ہیں بلکہ بعینہ ان سے مستفید ہونا لذیذ ہے اور وسیلہ لذت یا بی کا بلا خلاف جس سے ہوتا ہے خواہ (ماکل) غذاؤں میں خواہ (مشارب) پینے کی چیزوں میں یا وہ لذتیں جو عشق سے تعلق رکھتی ہیں (دناک) میں ہی سبب تھا کہ کسی لالچی کھانے والے (داکول) نے دعا کی تھی کہ اس کا حلقہ سارے سے بھی دراز تر ہو جائے تاکہ کھانے کے دیر تک لمس کرنے سے لطف اٹھائے۔ لہذا وہ جس پر علی الاطلاق محمول ہو سکے وہ جملہ چیزوں میں اہم ہے یہ بھی معلوم ہو گا کہ مطلق العنانی یا ناپرہیزگاری انصافاً قابل ملامت ہے۔ کیونکہ یہ خاصہ ہمارے انسانی ماہیت کا نہیں ہے بلکہ حیوانی ماہیت کا ہے۔ ایسی چیزوں سے مزے لینا اور انتہائی تسکین حاصل کرنا بالکل وحشیانہ ہے کیونکہ سب سے زیادہ آزاد یا لطیف لذتوں سے لمس کے مثلاً لٹے اور رگڑے جانے کی لذت یا گرم حمام کی ورزش گاہ میں لا ابالی اشخاص کے لئے ممنوع ہے۔ کیونکہ جس لمس میں کسی ایک غیر مکلف انسان ورزش کرتا ہے اس کو کل بدن سے تعلق نہیں ہے بلکہ بعض اجزائے بدن سے۔

معلوم ہوتا ہے کہ بعض خواہشیں کلی ہیں اور بعض جزئی (شخصی) ہیں اور اکتسابی مثلاً خواہش غذا کی ایک طبیعی خواہش ہے جس شخص کو احتیاج محسوس ہوتی ہے وہ کھانے کی خواہش رکھتا ہے یا پینے کی یا دونوں کی ایک نوجوان شخص عنقاوان شباب میں بقول ہرگز ایک عورت کی محبت کی خواہش رکھتا ہے لیکن یہ ویسی حقیقت نہیں ہے کہ ہر شخص ایک خاص تسکین کا خواہشمند ہے یا انھیں مدورتوں کا لہذا جزئی خواہش مخصوص ہے ہمارے ساتھ یا شخصی ہے۔ البتہ اس میں بھی کوئی امر طبیعی ہے کیونکہ مختلف اشخاص مختلف اشیاء سے خوش

خواہشیں
کلی یا جزئی

لہ حالہ یا ہے الیہ لکھا ۱۱۱۱ وہ الفاء جسے شخص نے الیلس کو غالب کیا ہے ۱۲۔ مترجم

ہوتے ہیں کہ بعض چیزیں ایسی ہیں جو سب کو زیادہ مغرب میں رہنیت دوسری چیزوں کے۔ ایسی خواہشوں کے بارے میں جو طبعی ہیں بہت ہی کم لوگ خطا کرتے ہیں اور جو لوگ خطا کرتے ہیں وہ ایک طرف لیکن افراط کی طرف خطا کرتے ہیں مثلاً لکھنا یا مینا پیر سے زیادہ طبعی مقدار زیادہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ طبعی خواہش بقدر رفع احتیاج ہوا کرتی ہے لہذا ایسے لوگ اکول کہے جاتے ہیں کیونکہ وہ رفع احتیاج کی مقدار سے تجاوز کر جاتے ہیں۔ یہ لوگ انتہا سے زیادہ غلامانہ صفت رکھتے ہیں جنکی خصلت ایسی بد ہوتی ہے۔

جزئی لذات کے باب میں اکثر اشخاص خطا کرتے ہیں اور ان کے خطا کرنے کی مختلف راہیں ہوتی ہیں کیونکہ جب لوگوں کے بارے میں یہ کہا جائے کہ وہ ناجب طور سے بعض چیزوں کے شائق نہیں خواہ وہ لذت حاصل کرتے ہیں یا مناسب اشیا سے یا عام اومیوں سے زیادہ لذت حاصل کرتے ہیں یا غلط طریقہ سے لذت حاصل کرتے ہیں وہ افراط شہوت پرستی جس کے مجرم ہیں یہ سب صورتیں اختیار کر سکتی ہے کیونکہ استحصال لذت کا کچھ ایسی چیزیں سے کرتے ہیں جو مکروہ ہیں لہذا ان سے لذت حاصل کرنا خطا ہے۔ اگر وہ ایسی چیزیں ہوں جسے استحصال لذت کا درست ہے مگر مقدار واجب سے زیادہ یا اکثر لوگوں سے زیادہ استحصال لذت کا کرنا خطا ہے۔

پس یہ ظاہر ہے کہ لذت۔ نہ باب میں افراط کرنا شہوت پرستی ہے اور ایسا احتیاج و فنی قابل ستائش ہے۔ مگر اہم کے اعتبار سے یہ فرق ہے درمیان نفست اور شہادت کے۔ ایسے شخص کو عقیف نہ کہیں گے جو آلام کو دلی سے برداشت کرتا ہے بلکہ بے اعتدال کہیں گے اگر وہ ہمیں برداشت کرتا۔ لیکن بے اعتدال اس لئے کہتے ہیں کہ اس کو احساس درد کا مقدار واجب سے زیادہ ہوتا ہے۔ اگر لذت کو نہ حاصل کر سکے۔ اس کی لذتیں اس کے آلام کا باعث ہوتی ہیں اور عقیف کو اس لئے عقیف کہتے ہیں کہ اس کو لذت کے منفقہ و ہونے سے اہم نہیں ہوتا نہ اجتناب سے تکلیف ہوتی ہے۔

باب چہارم

شہوت پرست تمام لذتوں کی خواہش رکھتا ہے یا بڑی سے بڑی لذتوں کی اور اس خواہش کی وجہ سے وہ لذات کو اور تمام امور پر ترجیح دیتا ہے اس کو وہ ہر اصدہ پہنچتا ہے۔ ایک تو استحصال میں ناکامی کا صدمہ دوسرے خواہش کا صدمہ کیونکہ ہر خواہش کے ساتھ ریج لگا ہوا ہے۔ مگر یہ کہنا بالکل خلاف قیاس معلوم ہوتا ہے کہ اس کی لذت اس کی تکلیف کی موجب ہے۔ ہم ایسے لوگ نہیں پاتے جن میں لذتوں کی خواہش ناقص ہو اور ان کو استحصال سے جائز مسرت نہ ہو۔ یہ عدم احساس لذت کا انسانی درجے سے گرا ہوا ہے کیونکہ اونے درجہ کے جانور بھی مختلف قسم کی غذاؤں میں امتیاز رکھتے ہیں بعض کو پسند اور بعض کو ناپسند کرتے ہیں۔ ایسی ہستی جو کسی چیز سے لذت نہ پائے اور نہ مختلف چیزوں میں امتیاز کر سکے انسانیت سے بہت دور ہے۔ ایسے شخص کے لئے کوئی نام نہیں ہے کیونکہ وہ موجود ہی نہیں ہے۔

عقیف آدمی لذات کے بارے میں ایک درمیانی مقام رکھتا ہے۔ وہ ایسی چیزوں سے لذت نہیں پاتا جس سے شہوت پرست بہت استحصال حاکم کرتے ہیں بلکہ وہ ان کو ناپسند کرتا ہے۔ وہ نا جائز چیزوں سے بالکل ہی متنع نہیں ہوتا نہ کسی خوشگوار شے سے بہت متنع ہوتا ہے نہ ایسی چیزوں کے نہ ہونے سے اس کو ریج ہوتا ہے نہ وہ ان کی خواہش کرتا ہے۔ الا بعد اعتدال نہ حد واجب سے زیادہ دور تا مناسب وقت پر ان کی خواہش کرتا ہے اس کا شوق ایسی چیزوں کا معتدل ہوتا ہے جو چیزیں خوشگوار ہوں اور اس کے ساتھ ہی صحت کے لئے مفید ہوں اور صحیح جسمانی حالت کے مناسب ہوں اور دوسری جگہ لڈاؤ کی اس کی خواہش جس حد تک وہ پہلی لذتوں کے خلاف نہوں اور شریعتانہ

عقیف آدمی
کا سیرت

سیرت کے منافی نہوں یا اس کی قدرت کے لحاظ سے حد اسرار تک نہ پہنچیں۔
 کیونکہ اگر کسی شخص کا استاذ اذ محمد و دہو تو وہ لذتوں سے حد واجب سے زیادہ
 متاثر ہو گا۔ در حالیکہ عیض انسان عقل کی ہدایت پر عمل کرتا ہے۔

باب پانزدہم

شہوت پرستی بزدلی سے زیادہ ارادی ہوتی ہے

شہوت پرستی میں زیادہ تر صفت ارادی فعل ہونی کی پائی جاتی ہے بہ نسبت جن (بزدلی) کے کیونکہ اول کا باعث لذت ہے اور دوسرے کا الم۔ چونکہ لذت ایسی چیز ہے جس کو ہم پسند کرتے ہیں اور الم وہ ہے جس سے ہم بچتے ہیں۔ اور اس لئے بھی کہ الم طبی پرطاری ہوتا ہے اس کی ماہیت میں اشکال اور فساد پیدا کرتا ہے لذت کا یہ اثر نہیں ہے بلکہ ارادہ کو آزاد خی چھوڑ دیتی ہے۔ لہذا شہوت پرستی زیادہ سخت علامت کے قابل ہے بہ نسبت جن کے۔ چونکہ زندگی میں لذت کے اتصال کے اکثر سبب پڑتے ہیں آدمی اپنے آپ کو ان سے مقابلہ کرنے اور بچنے کا عادی کر سکتا ہے اور اس مزاحمت میں کوئی خطرہ بھی نہیں ہوتا در حالیکہ اس کے خلاف خطرات کی مزاحمت میں اندیشہ ہے۔

یہ بھی واضح ہو گا کہ جن ایک فطری حالت کے اعتبار سے اتنا ارادی نہیں ہے جیسا کہ بعض افعال جو جن سے سرزد ہوتے ہیں۔ جن بالذات رنج دہ نہیں ہے لیکن بعض افعال جن کے اس لئے واقع ہوتے ہیں کہ لوگ الم کے اندیشہ سے ایسے حواس باختہ ہو جاتے ہیں کہ وہ ہتھیار ڈال دیتے ہیں اور عموماً اپنے آپ کو رسوا کرتے ہیں اور یہی سبب ہے کہ یہ اضطرابی حالت تہری

لہ مقصد یہ ہے کہ لذت کے اتصال میں انسان مجبور نہیں ہوتا بہ خلاف جن کے کہ خوف سے اضطراب کی حالت پیدا ہوتی ہے ۱۲ مترجم

سمجھی جاتی ہے۔ مگر خلاف اس کے شہوت پرست آدمی کے افعال ارادی معلوم ہوتے ہیں کیونکہ اس کو ان چیزوں کا بہت شوق اور خواہش ہوتی ہے۔ لیکن شہوت پرستی من جمیع الوجوہ ارادی نہیں ہے۔ کیونکہ کوئی شخص شہوت پرست بننا پسند نہیں کرتا۔

لفظ شرہ خواہش پرستی کا استعمال بچوں کی خطاؤں کے لئے بھی کرتے ہیں اور بڑوں کے لئے بھی کیونکہ دونوں میں فی الجملہ مشابہت ہے۔ میرے موجودہ مقصد کے لحاظ سے کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ دونوں قسموں کی خطاؤں سے ایک کا نام دوسرے کے نام پر ہو۔ مگر یہ ظاہر ہے کہ دوسرے کا نام پہلے کے نام پر جو استعارہ لفظ ایکویشیا میں ہے برا نہیں ہے کیونکہ وہ جو بے شرمی کی طرف راغب ہے وہ بہت جلد نوبتا ہے اسی کو چھانٹنے کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ لیشاوی آئی ہی ہے۔ چھانٹنے جانے سے زبرد تو بیخ مراد ہے۔ لیکن ایسی رغبت اور ایسا نوبت غالباً خواہش کا خاصہ ہے یا چین کا کیونکہ بچے مثل خواہش پرست لوگوں کے خواہش پر زندگی گزارتے ہیں نہ عقل پر اور لذت کا شوق کہیں ایسا شدید نہیں ہوتا جیسے ان (بچوں) میں ہوتا ہے۔ اگر یہ میلان کسی کی متابعت میں نہ ہو اور کسی حاکم کا مطیع نہ ہو تو یہ بہت جلد ترقی کرے گا کیونکہ شوق لذت کا جو کسی بے وقوف کو ہودہ ناقابل تشفی اور غیر محدود ہوتا ہے۔ اور فعلی مزاوت خواہش کی اصلی قوت کو بڑھا دیتی ہے۔ یہاں تک کہ خواہشیں اگر قوی اور شدید ہوں تو وہ قوت عقلی کو خارج کر دیتی ہیں۔ چاہے کہ ایسی خواہشیں مختلف ہوں اور تعداد میں کم ہوں اور کسی طرح غلاف عقل نہوں۔ مگر ہم ایسے میلان کا ذکر کرتے ہیں جو تابع اور عقیف ہو کیونکہ جس طرح کہ بچہ چاہے کہ اپنے اتالیق کے زیر ہدایت زندگی بسر کرے اسی طرح چاہے کہ ناجائز خواہشوں کا عنصر انسان میں عقل کے زیر ہدایت رہے۔ ایک عقیف انسان میں ناجائز خواہشوں کا عنصر چاہے کہ عقل کے ساتھ مل جل کے رہے کیونکہ دونوں کا مقصد شرف ہے اور عقیف انسان اسکی خواہش رکھتا ہے جو حق ہے۔ اور اسکی خواہش حق طریقہ سے اور عین وقت پر ہے لیکن قانون عقل کے مطابق۔ اب ہم بحث محف ختم کرتے ہیں۔

مقالہ چہارم

باب اول

سناوت

دوسری تفصیلات جس پر غور کیا جائیگا وہ سناوت ہے۔ سناوت ایک متوسط حالت ہے ملک کے بارے میں۔ کیونکہ سنی مدح کا مستوجب ہوتا ہے نہ حرب و ضرب سے نہ اس حلقہ میں جس میں عقیقت انسان ہوتا ہے نہ باعتبار حکومت کے (یعنی چیزوں پر صحیح حکم لگانا، بلکہ باعتبار ملک کے لین دین کے اور خصوصاً دینے میں۔ ملک سے ہم وہ چیزیں مراد لیتے ہیں جنکی قیمت زرب سے قیاس کیجاتی ہے۔ ملک کے بارے میں اسراف اور بخل طرف افراط اور طرف تعریض میں بخل کا اطلاق ایسے لوگوں پر کرتے ہیں جو مقدار جائز سے زیادہ ملک سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ مگر ہم اسراف کا مصداق ایک مرکب مفہوم کے لئے کرتے ہیں ہم لا ابالی لوگوں پر بھی اسکا اطلاق کرتے ہیں اور ان لوگوں پر جو شہوت پرستی میں صرف کرتے ہیں۔ سرف باکمال ہی نالایق سمجھے جاتے ہیں کیونکہ ان کی ذات میں متعدد ردائیں جمع ہو جاتی ہیں۔ مگر یہ مناسب استعمال اسراف کا نہیں ہے اس کا صحیح اطلاق ایسے شخص پر ہوتا ہے جس میں ایک خاص ردالت ہے یعنی اپنے سرمایہ کا ضائع کرنا۔ سرف وہ شخص ہے جو اپنی تباہی کے درپہم ہوتا ہے اور دولت کا تباہ کرنا ایک معنی سے اپنے آپ کا تباہ کرنا ہے۔ کیونکہ دولت ہی تو وہ ہمیشہ ہے۔ ہم اسراف کا ہی مفہوم لیتے ہیں۔

جو چیزیں استعمال کی صلاحیت رکھتی ہیں وہ اچھی طرح بھی مستعمل ہو سکتی ہیں

اور برسی طرح بھی۔ دولت قابلِ استعمال ہے۔ جو شخص کسی چیز کو بہترین وجہ سے استعمال کرتا ہے وہ ایک فضیلت رکھتا ہے۔ مخصوص اس چیز کے متعلق۔ پس جو شخص بہترین چیز سے دولت کو صرف کرتا ہے وہ فضیلت رکھتا ہے جو مخصوص ہے ملک سے لینے صاحبِ سخاوت۔ معہذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ استعمال ملک کا اس کام صرف کرنا اور دینا ہے۔ کیونکہ لینا اور رکھنا دولت (ملک) کا اکتساب کی مد میں آتا ہے۔ پس یہ خاص اختیار سخی کا کہ صاحبِ استحقاق کو دے نسبت اس کے کہ جس پر واجب الادا ہو اس سے وصول کرے کیونکہ یہ اختیار صاحبِ فضیلت کا کہ وہ فاعلِ غیر ہو نہ کہ متفعل اور وصول کنندہ خیرات کا اور ایسا کام کرنا جو شریفانہ ہو۔ نسبتِ اجتناب کرنے کے ایسی چیز سے جو شرمناک ہو۔ لیکن یہ واضح ہے کہ دینے کے منہموم میں داخل ہے۔ نیک کام کرنا اور لینا دلائیلت کرتا ہے نیک سلوک کئے جانے پر اور شرمناک طریقہ سے عمل نہ کرنے پر۔ شکر گزاری کا نہ انکار وہی شخص ہے جو دیتا ہے نہ کہ وہ شخص جو نہیں لیتا وہ بلند مرتبہ پر مدح کا سزاوار ہے۔ اور بھی لینے سے اجتناب سہل تر ہے نسبت دینے کے کیونکہ لوگ اپنے ملک کے چمنیک دینے پر آمادہ نہیں ہوتے یہ نسبت اس کے کہ اجتناب کریں اس چیز کے لینے سے جو کسی اور کی ملک ہے۔ پھر یہ کہ جو لوگ دیتے ہیں وہ لوگ سخی کہے جاتے ہیں اور جو لینے سے اجتناب کرتے ہیں وہ سخاوت کے لئے مدد و ح نہیں ہوتے جیسا کہ عدالت کے لئے مدد و ح ہوتے ہیں لیکن جو لوگ لیتے ہیں ان کی مدح بالکل نہیں کی جاتی جہاں اہل فضائل سے سخی زیادہ محبوب ہوتا ہے کیونکہ وہ فیض پہنچاتے ہیں اور ان کا فیض ان کا دینا ہے۔

باب دوم

سناوت کے خواص



فصیلت کے افعال شریفانہ ہیں اور ان کا مقصد بھی شریفانہ ہے جس سخی صاحب فصیلت ہے وہ شریفانہ مقصد سے عطا کرتا ہے اور نیک دلی سے وہ مقدار واجب دیتا ہے اور صاحب استحقاق کو دیتا ہے اور ٹھیک وقت پر دیتا ہے اور جائز بخشش کے اور شرانکھ بھی بجا لاتا ہے۔ وہ یہ عمل خوشی سے بغیر کسی رنج کے کرتا ہے کیونکہ نیک کام خوشگوار ہوتا ہے اور بے رنج ہوتا ہے۔ اور یقیناً یہ عمل جو کچھ ہو کر رنج دہ نہیں ہوتا۔ مگر وہ شخص جو غیر مستحق کو دیتا ہے یا جو شریفانہ مقصد سے نہیں دیتا بلکہ کسی اور سبب سے دیتا ہے سخی نہیں کہا جائیگا بلکہ اس کا کچھ اور نام ہوگا اسکو سخی نہ کہیں گے اگر دینے سے اسکو رنج ہوتا ہے کیونکہ اس صورت میں وہ دولت کو شریفانہ فعل پر ترجیح دیتا ہے۔ اور یہ ترجیح دینا عدم سخاوت ہے۔ سخی وجہ غیر جائز سے وصول بھی نہیں کرتا کیونکہ ایسا لینا بھی ایسے شخص کی سیرت نہیں ہے جو قدر شناس دولت کا نہ ہو۔ وہ لوگوں سے خیرات طلب کرنے پر بھی بالکل ہوگا کیونکہ جو شخص خود فیاض ہو وہ کسی وقت پر بھی فیض کے قبول کرنے پر آمادہ ہوگا۔ اگر وہ لیگا بھی تو وجہ جائز سے لیگا مثلاً اپنے مملوکات سے وہ اس سے نذر نہیں لیتا کہ لینا کوئی شریف عمل ہے بلکہ اس لئے کہ لینا ضروری ہے تاکہ اس کو وسیلہ دینے کا مل جائے۔ وہ اپنی ملک سے غفلت نہ کرے گا۔ اس لئے کہ وہ چاہتا ہے کہ اور لوگوں کی حاجت برآری کر سکے۔ وہ بلا امتیاز دینے سے پرہیز کر لیگا تاکہ اس کے پاس صاحب استحقاق کے دینے کو موجود رہے اور مناسب وقت اور مقام پر جہاں دینا شریفانہ عمل ہے دے سکے اگر کوئی شخص بخشش میں حد سے زیادہ غماز کرے تو اس کا نتیجہ ہوگا کہ

اس کے پاس اپنی ضرورت کے لئے بہت ہی قلیل محفوظ رہے گا۔ چونکہ اپنے نفس کی طرف التفات نہ کرنا اہل سخاوت کا خاصہ ہے۔ لیکن سخاوت کے تخمینہ کرنے میں ہلکے پاتے کے اس شخص کی مقدرت کا لحاظ کریں کیونکہ سخاوت زر کی مقدار پر موقوف نہیں ہے جو کچھ چاہے بلکہ دینے والے کی اخلاقی حالت پر موقوف ہے اور اخلاقی حالت بخشش میں دینے والے کی دولت کا تناسب کا رشتہ ہے یہ بالکل ممکن ہے کہ جس شخص کی بخشش کم ہو نسبت اور شخص کے وہ سخاوت میں اس دوسرے سے زیادہ ہو جبکہ اول کے وسائل و ہش کے کمتر ہوں۔ معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگوں نے خود دولت نہیں پیدا کی ہے بلکہ میراث میں پائی ہے وہ زیادہ سخی ہوتے ہیں کیونکہ وہ نہیں جانتے کہ احتیاج کیا چیز ہے اور جو لوگ اپنے ثمرات کے زیادہ شایق ہوتے ہیں مثلاً والدین اپنی اولاد کے اور شعر اپنے طبع و اشعار کے۔

سنی آدمی کا دولت مند ہونا دشوار ہے کیونکہ وہ زر کے اخذ کرنے یا اسکے محفوظ رکھنے کا شایق نہیں ہے بلکہ اس کے صرف کرنے کا اور دولت کی قیمت کا اندازہ اس کی ذاتی قدر سے نہیں کرتا بلکہ اس اعتبار سے کہ وہ ایک وسیلہ بخشش کرنے کا ہے۔ لہذا دولت کی قیاس میں اکثر کہا جاتا ہے کہ جو لوگ دولت کے سب سے زیادہ سزاوار ہوتے ہیں ان کو بہت ہی کم دستیاب ہوتی ہے۔ لیکن اس واقعہ کی توجیہ بہت سہل ہے کیونکہ غیر ممکن ہے کہ دولت حاصل ہو یا کوئی چیز کیوں نہ ہو جب اس کے حاصل کرنے کی تکلیف نہ گوارا کی جائے۔ لیکن سخی آدمی غیر مستحق کو نہیں دیتا یا غیر مناسب موقع پر وغیرہ۔ کیونکہ ایسا کرنا اخلاقی شوق سے نہیں ہوتا اور اگر وہ نا واجب وجوہ میں صرف کرے تو بچہ مناسب اشیاء پر صرف کرنے کے لئے اس کے پاس دولت نہ ہوگی کیونکہ سخی وہ ہے صاحب بیان سابق ”جو کہنے سے مایہ کی مناسبت سے دولت کو صرف کرے اور جن چیزوں پر صرف کرنا چاہیے ان پر صرف کرے جو اپنے مقدور سے زیادہ

لے کر یاں را بہت اندر دم نیست بخ خداوندان نعمت را کرم نیست سعدی

صرف کرے وہ صرف ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہم خود سر بادشاہ کو صرف نہیں کہتے کیونکہ ان کو یہ آسان نہیں معلوم ہوتا کہ اپنے ملوکات سے زائد بخششوں اور دیگر بھاری میں خرچ کریں۔

چونکہ سخاوت ایک درمیانی حالت ہے باعتبار دولت کے دین لین کے پس سخی وہ ہے جو دے اور خرچ کرے جائزاً و غیراً و بقدر واجب خواہ چھوٹے کاموں میں یا بڑے کاموں میں اور اس کو یہ کام خوشگوار معلوم ہو۔ وہ اخذ بھی کر لگا جائزاً و غیراً واجب چونکہ فضیلت ایک وسطی حالت دینے اور لینے دونوں میں وہ دونوں صورتوں میں اعتدال کو نگاہ رکھے گا بقدر واجب۔ کیونکہ شریفانہ اخذ مناسب ہے شریفانہ بخشش کے ساتھ بلکہ ایسا لینا اگر شریفانہ نہ ہو تو وہ منافی ہے شریفانہ بخشش کے ساتھ اس طرح دینا اور لینا جو ایک دوسرے کے ساتھ موزوں ہیں وہ دونوں ایک شخص کی ذات میں ایک ساتھ موجود ہونے لیکن دینا اور لینا جو ایک دوسرے کے منافی ہو وہ بظاہر اس طرح سے نہ پائے جائیں گے۔

اگر اتفاقاً کوئی سخی واجب اور شریفانہ حیثیت سے کم یا زیادہ صرف کرے تو اس کو رنج ہوگا لیکن۔ رنج معتدل اور واجب ہوگا کیونکہ فضیلت طبعاً خوشی اور رنج کا احساس ہے جائز موقعوں پر اور جائز طریقہ سے۔

سخی نہایت سہولت کرتا ہے معاملات زر میں وہ ایسا شخص ہے جس کو آسانی سے فریب دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کو زر کی پروا نہیں ہے اور قدر واجب نہ صرف کرنے سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے بلکہ نسبت اس کے کہ نا واجب صرف کرے واقعی وہ ایسا شخص ہے جس کا نام بخشش (Simonides) کو نہیں پسند کرتا۔

لے سائمنڈس (Simonides) کے متعلق چند متون اس سے ہیں وہ جکا سرے گولڈ نے حوالہ دیا ہے کہ وہ دولت کی قدر کرتا تھا۔ مقابلہ کرو بطور یقینہ مقالہ دوم باب ۱۶ (ترجمہ گلبرنی)

صرف ان اعتبارات سے بھی خطا کرتا ہے اور دوسرے اعتبارات سے بھی کیونکہ اس کو خوشی یا رنج کا احساس جائز اسباب سے نہیں ہوتا یا جائز طریق سے۔ جس کو ہم آئندہ اسی کتاب میں واضح طور سے ملاحظہ کریں گے۔

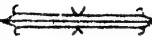
ہم نے بیان کیا ہے کہ اسراف اور بخل افراط اور تفریط ہے اور یہ دو اعتباروں سے یعنی دینے اور لینے میں کیونکہ ہم صرف کو بھی ایک صورت دینے کی شمار کرتے ہیں۔ پس اسراف دینے میں زیادتی کرنا ہے اور نہ لینے میں اور کمی کرنا ہے لینے میں۔ بخل کمی ہے دینے میں اور زیادتی ہے لینے میں لیکن کمی اور زیادتی دینے اور لینے میں تھوڑی مقدار سے۔

دو خاص اسراف کے لینے دینا اور نہ لینا ایک شخص کی ذات میں شاذ و نادر ہی جمع ہوتے ہیں۔ سہل نہیں ہے کہ ایسا شخص جس کے پاس وجہ مالیات ہوں ہر شخص کو دیا کرے کیونکہ غیر سرکاری اشخاص اگر اس طرح دیں گے تو ان کو بہت جلد آگاہی ہو جائے گی کہ ان کی دولت رو با غلط ہے اور غیر سرکاری اشخاص ہی کو عموماً مسرف کہتے ہیں۔ اس قسم کا مسرف اگر موجود ہو تو وہ بخل سے بدرجہا برتر سمجھا جائے گا۔ کیونکہ اس کی غلط کاری سہولت سے رو با اصلاح ہو جائے گی۔ عمر کے زیادہ ہونے اور دولت کی کمی سے اس میں صلاحیت ہے اوسط یا درمیانی حالت۔ کے حاصل کر لینے کی فی الواقع ایسے شخص میں خواص ایک سخی آدمی کے موجود ہیں کیونکہ وہ دیتا ہے مگر لیتا نہیں ہے اگرچہ ہر دو اعتبار سے اس کا فعل جائز یا نیک نہیں ہے۔ اگر اس کو نیک تربیت دی جائے یا کسی اور طرح سے اصلاح ہو تو وہ سخی ہو جائے گا۔ کیونکہ اس صورت میں وہ صاحب استطاعت کو دیگا اور ناجائز ماخذوں سے نہ لیگا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی سیرت بری نہیں ہے کیونکہ اس کی طینت رذیل اور کمینہ نہیں ہے بلکہ بے وقوف ہے جو کہ دینے میں اور لینے سے پرہیز کرنے میں بھی افراط کرتا ہے مسرف اس قسم کا بخل سے بہت برتر ہے۔ نہ صرف ان اسباب سے جو مذکور ہوئے بلکہ اس لئے بھی کہ ایسا مسرف اکثر کے ساتھ بھلائی کرتا ہے درحالیکہ بخل کسی کے ساتھ بھلائی نہیں کرتا حتیٰ کہ اپنے ساتھ بھی۔ لیکن اکثر مسرف حسب بیان مذکورہ

نہ صرف غیر مستحق لوگوں کو دیتا ہے بلکہ نابالغ ماخوذوں سے لیتا بھی ہے اس حد تک ایسے لوگ بخیل ہیں۔ وہ دولت گھٹنے لگتے ہیں کیونکہ ان کو صرف کرنے کا شوق ہے اور وہ سہولت سے صرف نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ان کے ذرائع جلدی سے کم ہونے لگتے ہیں پس وہ مجبوریں کہ صرف کئے ذریعہ اور وجہ سے پیدا کریں اور چونکہ وہ شرافت کی پروا نہیں کرتے لہذا وہ اخذ وصال میں بے پردہ اور بے امتیاز ہیں کیونکہ ان کو دینے کی دھن ہے لیکن اس سے غافل ہیں کہ وہ کیونکر دیتے ہیں اور ذرائع ہمیشہ کے کیونکر حاصل ہوئے ہیں نتیجہ یہ ہے کہ انکی بخشش بھی شریفانہ نہیں ہیں اور وہ ذات خود شریف نہیں ہیں اور نہ ان کا مقصد ایسا ہے ناجائز طور سے پیدا ہوا ہے۔ ایسے صرف کبھی دالامال کر دیتے ہیں ایسے لوگوں کو تنکو نادار رہنا چاہئے وہ معزز سیرت والوں کو ایک پیسہ نہیں دیتے وہ خوشامدیوں کو اور ایسے لوگوں کو جو ان کی گونا گوں لذتوں کے کیفیات میں بخششوں سے لادیتے ہیں۔ پس ایسے لوگ عموماً مشہوت پرست ہوا کرتے ہیں چونکہ وہ صرف کا شوق رستہ میں وہ بوجہ برباد کرتے ہیں ہمیشہ پرستی کی زندگی پر ماہ اور امور کے اور چونکہ شرافت ان کی نیت کا دستور العمل نہیں ہے وہ ہمیشہ لذت کی تلاش میں ڈوب جاتے ہیں اس سرف کو اگر ہدایت نصیب نہ ہو تو وہ اہام میں مبتلا رہتا ہے لیکن ہوشیاروں سے تربیت کیا جائے تو وہ اوسط کی حالت پر آسکتا ہے مانندی کے حق پرست پر۔

باب سوم

بخل



بخل ناقابلِ علاج ہے۔ کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بڑھاپہ یا کسی قسم کا ضعف لوگوں کو بخیل کر دیتا ہے یہ انسانی ماہیت میں جلد سراپت کرتا ہے بہ نسبت اسراف کے کیونکہ اکثر آدمی روپیہ کے زیادہ شائق ہوتے ہیں بہ نسبت روپیہ صرف کرنے کے بخل کا پھیلاؤ بھی زیادہ تر ہے اور یہ متعدد صورتیں قبول کرتا ہے بخل کے انداز بہت سے ہیں کیونکہ اس میں دو امر شامل ہیں یعنی دینے میں کمی کرنا اور لینے میں زیادتی کرنا۔ یہ ہمیشہ کامل طور سے نہیں پایا جاتا بعض اوقات ایسا اتفاق ہوتا ہے کہ دونوں جزو جدا جدا ہو جاتے ہیں اور جب کہ اکثر لوگ لینے میں بہت بڑھ جاتے ہیں دوسرے وہ ہیں جو دینے میں آگے نہیں بڑھتے جن لوگوں کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھیں شوم دانہ زد یہ سب دینے میں کمی کرتے ہیں لیکن ان میں سے کوئی ایک دوسروں کے مال پر حسد نہیں کرتا اور نہ دوسرے کا مال لینا چاہتا ہے بعض صورتوں میں ان کو نصف کا حس ہوتا ہے اور ذلت سے بچنے کی خواہش رکھتے ہیں کیونکہ بعض آدمی ایسے معلوم ہوتے ہیں یا ایسا ظاہر کرتے ہیں کہ وہ اس لئے روپیہ جمع کرتے ہیں تاکہ اگر کوئی ایسا موقع آجائے کہ مجبوری سے ذلیل ہو جائیں۔ وہ محفوظ رہیں۔ یہ قسم کھیں جس لوگوں کی ہے۔ اور ان سب لوگوں کے نام ماخوذ ہیں کسی کو کچھ نہ دینے پر رضامند نہ ہونے سے اور کچھ ایسے ہیں جو دوسروں کے مال کے لینے سے پرہیز کرتے ہیں اس خوف سے کہ اور لوگوں کا مال لینا ان کے لئے دشوار ہے بغیر اس کے کہ اور لوگ ان کا مال نہ لے لیں۔

پس یہ لوگ نہ لینا پسند کرتے ہیں نہ دینا۔ اور کچھ ایسے ہیں جو لینے میں حد سے تجاوز کرتے ہیں جو کچھ ملے اور کسی سے ملے۔ مثلاً ایسے لوگ جو ناشائستہ یا ذلیل پیشے اختیار کرتے ہیں۔ تو جھٹلا کو ٹخیاں قائم کرتے ہیں اور اس کے مثل اور سود خوار جو کم مقدار روپیہ کی بہت بھاری سود پر دیتے ہیں یہ سب لوگ ناجائز طریقوں سے اخذ کر لے ہیں اور حق واجب سے زیادہ لیتے ہیں۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ناجائز حسبِ زراں سب کا خاصہ ہے۔ یہ سب روپیہ کی خاطر سے بدنامی اٹھاتے ہیں بلکہ قلیل نفع کے لئے۔ کیونکہ زرخیز نامناسب سرچشموں سے یا ناشائستہ طور کا ہوتا تو ان کو ہم بخل نہیں کہتے۔ مثلاً خود سر بادشاہوں کو جو شہروں کو تاخت و تاراج کرتے ہیں اور معبدوں کو لوٹتے ہیں ہم ایسوں کو مفسد فاسق اور ظالم کہتے ہیں۔ مگر دغا پیشہ دعیار، جیب کترے قزاق پیدا کر ہیں کیونکہ وہ اپنا نفع کرتے ہیں بدیا شرمناک ویلوں سے کیونکہ نفع کے لالچ سے جس سے بدعاش اور قزاق اپنے پیش کو چلاتے ہیں اور بدنامی پر راضی ہیں نفع ہی کے لئے قزاق بڑے سے بڑے خطرات کا مقابلہ کرتے ہیں اور دغا پیشہ اپنے دوستوں سے متمتع ہوتے ہیں چاہے تھے تھاکہ دوستوں کو دیں۔ دونوں قسم کے لوگ چاہتے ہیں کہ نامناسب سرچشموں سے نفع اٹھائیں کہہ سکتے ہیں کہ ان کو بدیا اور شرمناک حسبِ متمتع کی ہے اور یہ سب صورتیں لینے کی سخا (فتوت) کے خلاف ہیں۔

یہ معقول ہے کہ بخل کو ہم مقابل سخا کے سمجھتے ہیں کیونکہ اسراف سے اس کی بدی بڑھی ہوئی ہے اور اکثر انسان بخل کی سمت میں زیادہ خطا کرنے کی طرف مائل ہیں یہ نسبت سمت اسراف کے جس کو ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ پس یہ کافی ہے بیان میں سخاوت کی ان رفتوں کے جو سخاوت کی مقابل ہیں۔

ملہ بڑے بڑے شہروں مثل ملکتہ و دہلی وغیرہ میں کنٹیاں مکان کرایہ پر لیتی اور اس میں شوقین عورتیں اور تماشاہ میں مروجع ہو کر بدکاری کے مرتکب ہوئے ہیں اس کو انگریزی میں امٹی باؤس کہتے ہیں۔

باب چہام

بلند ہمتی

اب ہر کوئی ہمت کی بحث مناسب سامو ہوتی ہے۔ کیونکہ بلند ہمتی بھی ایک فضیلت معلوم ہوتی ہے جسکو ملکیت سے تعلق ہے۔ لیکن یہ سخاوت کی طرح جلا استعلاؤں تک ملکیت کے وسعت نہیں کرتی۔ اس کو خرچ کے ابواب سے بحث ہے اور اس صورت میں اس کی میزان سخاوت سے بڑھ جاتی ہے۔ کیونکہ نام ہی سے ظاہر ہوتا ہے کہ اسکو اعلیٰ درجہ کے خرچ سے تعلق ہے مناسب وجوہ کے ساتھ لیکن زیادتی (عظمت) موقع کے مناسب ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر کوئی شخص نرمی ڈانڈوں کی کشتی کو آراستہ کرے اس کو ویسا خرچ کرنا ہوگا جیسے مقدس سفارت کی سرکردگی میں ہوگا۔ پس جو کچھ کہنا یاں ہے وہ نسبت رکھتا ہے شخص موقع اور حالات موجودہ سے۔ اگر ایک شخص مقدار و تاب صرف کرتا ہے چھوٹے چھوٹے موقعوں پر جو کچھ اہمیت نہیں رکھتے اگر شاعر کے الفاظ میں اس کو ادا کرے۔

”اکثر خاد بدوشوں کو میں دیتا رہا۔“

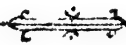
ایسے شخص کو عالی ہمت نہیں کہتے صرف ان لوگوں کو کہتے ہیں جو مناسب موقعوں پر زرخیز صرف کریں۔ اگرچہ عالی ہمت شخص سخی ہے لیکن اس کا یہ نتیجہ نہیں ہے کہ سخی عالی ہمت ہو۔

لے یہ اودیوس کی نیاں اویسی کے باب (۲۷) ۲۰ میں مذکور ہے۔

۔۔۔ عالی ہمت اور سخی میں خصوص اور عموم کی نسبت ہے ہر عالی ہمت سخی ہے لیکن ہر سخی عالی ہمت نہیں ہے۔

نقصان اس خلقی حالت کا کمینہ بن ہے اور اس کی زیادتی بھی کمینہ بن اور بد مذاقی ہے وغیرہ۔ یہ اخراجات کی زیادتی پر ایسی دلالت نہیں کرتے جائز حالات میں بلکہ ریائی اخراجات پر غلط موقعوں اور ناجائز طریقے سے۔ لیکن اس بارے میں ہم پچھو پچھو کر لکھنے والی ہمت مثل ایک بانجیر کے ہے فن کے اعتبار سے وہ اس کی قوت رکھتا ہے کہ مناسب کا اور اک کرے اور خوش مذاقی کے ساتھ زر خطی صرف کر سکتا ہے۔ ہم ابتدائیں کہہ چکے ہیں کہ خلقی حالت کا تعین فعلیت اور اس کے اغراض سے ہوتا ہے۔ پس اخراجات عالی ہمت کے کثیر اور مناسب ہوتے ہیں اور ایسے ہی اس کے اغراض ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہی طریقہ ہے جس میں صرف کنہ نتیجہ کے ساتھ مناسبت رکھنا نتیجہ یہ ہے کہ غرض صرف کے ساتھ مناسبت رکھتی ہو اور صرف غرض کے شایاں ہو بلکہ غرض بڑھی ہو۔ اقتضا عالی ہمت کا اس صرف کے برداشت کرنے میں شرافت ہے کیونکہ شرافت ہی جامع فضیلت کا خاصہ ہے۔ وہ روپیہ کو بھی خوشدلی اور فراغیالی سے صرف کرے گا۔ کیونکہ جزر سی نتیجہ کمینہ بن کا ہے۔ وہ یہ سوچے گا کہ کام خوبصورت اور شایان غرض کیونکر ہو سکیگا نہ یہ کہ اس پر کیا صرف ہو گا اور سب سے ارزاں کیونکر بن سکتا ہے۔ عالی ہمت ضرور ہے کہ صاحب سخاوت بھی ہو کیونکہ کبھی بھی جائز مقدار روپیہ کی صرف کرے گا اور جائز طریقہ سے صرف کرے گا۔ لیکن اس محل پر عظمت یعنی عظیم میزان عالی ہمت کی ظاہر ہوگی اگرچہ سخاوت کا بھی وہی میلان ہے جو عالی ہمتی کا ہے مساوی صرف کے ساتھ وہ نتیجہ کو زیادہ شاندار بنا دے گا۔ کیونکہ خوبی یا عمدگی ایک ملکیت کی ویسی نہیں ہے جیسے کسی نتیجہ عمل یا کسی صنعت کے کام کی کیونکہ اس ملکیت کی قدر زیادہ ہے جس کا مول زیادہ ہے یا عزت زیادہ ہے مثلاً سونا۔ لیکن صنعت کے کام کی قدر و قیمت عظمت اور شرافت کے اعتبار سے ہوتی ہے کیونکہ مصنوعات پر غور کرنے سے قدر شناسی یا احترام کو اُبھار ہوتا ہے اور جو چیز شاندار ہوتی ہے وہ قدر شناسی کے قابل ہے مختصر یہ کہ شاندار ہی صنعت کی خوبی ہے اعلیٰ پیمانہ پر۔

باب پنجم شاندارمی کے سامان



بعض قسمیں اخراجات کی ایسی ہیں جن کو ہم معزز (قدس) کہتے ہیں مثلاً مذکورہ
معبودوں کی تعمیر یا قربانیاں اور اس طرح جو کچھ خدا کی عبادت کے متعلق صرف ہوتا ہے
یا وہ چیزیں جو سمیت تومی یا وطن کے لئے بہت محبوب ہے ان کے مصارف
مثلاً گائے والوں کی چوکی کو تھر کرنا یا ایسی شے جس میں تین قطاریں ڈانڈوں کی
ہوں یا ایک عالیشان نمایاں کاسا مان تومی یا ملکی ضرورتوں سے۔

لیکن ان تمام معاملات میں جیسا کہ بیان کیا۔ عامل اور اس کے سرخیمہ دولت
پر توجہ کرنا چاہئے۔ چاہئے کہ مصارف اس کی ذات اور مقدور کے لائق
ہوں اور مناسبت رکھتے ہوں انجام کار یہ ہے اور عامل سے بھی۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے
کہ ایک فلس آدنی صاحب شان نہیں ہوتا کیونکہ اس کو زیرِ خطیر صرف کرنے کا
مقدور نہیں ہے اور نہ اس کے مناسب حال ہے۔ وہ بے وقوف ہے اگر
وہ اس کی کوشش کرے کیونکہ اس کا صرف ذات کی مقدرت کے مناسب
ہوگا نہ بالذات مناسب ہے بقتاک کوئی کام جائز دیتے سے نہ کیا جائے تو
یہ کوئی فضیلت نہیں رکھتا۔ لیکن شاندارمی ایسے لوگوں کو سزاوار ہے جو صاحب
مقدورت، ہوشیاری، خواہ جو سرمایہ ان کے قبضہ میں ہے وہ مسو بہ ذات ہو خواہ
وراثتاً اپنے بزرگوں یا عزیزوں کے نام و نمود سے پایا ہوا اور جو لوگ صاحب
منزلت اور شہرت ہوں و علیہذا القیاس کیونکہ ایسے نام و نمود سے جاہ و شہرت
حاصل ہوتی ہے۔ عموماً کہتے ہیں کہ ایسی سیرت عالیشان اشخاص کی یا ایسے اخراجات

جسے شاندار سی نمایاں ہوا ایسے ہی لوگوں سے ظہور پذیر ہوتی ہے یہ مصرف بہت ہی عظیم اور قابل احترام ہے۔ اور ایسے ذاتی موقعوں پر بھی اس کی نمود ہوتی ہے۔ جو زندگی میں ایک بار اس کا وقوع ہوتا ہے مثلاً شادی بیاہ کے موقع پر یا کوئی موقع خاص دیکھنے کا ہو سلطنت میں یا اعلیٰ طبقہ میں مثلاً غیر ملک کے لوگوں کی پذیرائی یا رخصت میں یا تحفہ و ہدایا کا قبول کرنا اور اس کا عوض کرنا۔ کیونکہ اولوالعزم آدمی اپنی ذات پر روپیہ صرف نہیں کرتا بلکہ رفاہ عام کے کاموں پر صرف کرتا ہے اور عطیات کو نہ بھی نذر دنیا سے ممانعت سے بچہ یہ کہ اولوالعزم ایسی عمارت بنائے گا جو اس کی دولت کے نمایاں ہو بلکہ وہ مکان جو ذاتی مقاصد سے تعمیر کیا جائے اس سے شہر کی زیبائش ہو سکتی ہے وہ ایسے کاموں پر روپیہ صرف کرنے کو ترجیح دے گا جو استوار اور مستحکم ہوں کیونکہ اور کاموں میں ایسی جلالت و شان نہیں ہے جیسے ان کاموں میں اور ان جملہ صورتوں میں وہ خصوصیت کو ملحوظ رکھیں گے کیونکہ جو چیزیں بتوں کے سزاوار ہیں وہی بعینہ انسانوں کے سزاوار نہیں ہوتیں یا جو پہل کی تعمیر کے لئے زیبا ہے وہ مقبروں کے لئے سزاوار نہیں ہے۔ اس کے مصارف میں بھی ہر شے اپنی نوع میں عظیم الشان ہوگی کسی چیز میں ایسی شاندار سی نہیں ہے جیسے شاہ خرچی کرنا عالیشان موقعوں پر لیکن جب یہ غیر ممکن ہو تو جو چیز مرتبہ میں اس کے بعد ہے وہ یہ ہے کہ عظمت کا خیال حسب موقع ہو۔

انجام کی عظمت میں اور خرچ کی عظمت میں بڑا فرق ہے جیسے سب سے خوب صورت کینڈیا شیشہ جب کسی بچے کو تحفہ دینا ہے اس میں بھی خاص شاندار ہوگی اگرچہ اس کی قیمت قلیل ہو یا بڑے نام ہو۔ بس اولوالعزم آدمی کی یہ شان ہے اگرچہ وہ چیز جسکو وہ پیدا کرتا ہے اس کی کوئی نوعیت کیوں ہو مگر شاندار سی کے ساتھ اس کو پیدا کرے۔ کیونکہ ایسی غایت پر جو اس طرح حاصل ہو سکتی لیجانا آسان نہیں ہے اور یہ غایت اس خرچ کے ساتھ تناسب رکھتی ہے جو اس پر کیا گیا ہے۔

باب ششم دہقانیت



جب کہ فیصلت اولو العزم کی ہے جو شخص جانب افراط خطا کرتا ہے یعنی دہقانی حد جائز سے تجاوز کرتا ہے جو ہم کہہ چکے ہیں وہ زرخیر لغویات پر صرف لڑا ہے اور ایسی خود نمائی کرتا ہے جو مذاق سلیم کے منافی ہے مثلاً اپنے کلب کے ارکان کی ایسے اعلیٰ پائے پر ضیافت کرنا، ناشتا اکلنا جو شادی بیاہ کے موقعوں پر مناسبت یا مسخرانہ کے لئے ایک سنگت ہیا کرنا جن میں تماشہ گردن برق قرعری لباس پہن کے ایچ پر جلوہ گر ہوں جیسے میگا ریہ کے لوگ کیا کرتے ہیں۔ اور یہ جو بچو کیا جائے فقط دولت کے نمود کے لئے کیا جائے نہ کسی تزیینت مقصد سے اور وہ اپنے زعم ناقص میں یہ سمجھے کہ یہ لوگ اس کی قدر کریں گے جس موقعہ پر بہت کچھ صرف کرنا چاہتے ہیں وہاں تو کمی کرے اور جہاں کمی کرنا چاہتے ہیں وہاں دل کھول کے زرخیر صرف کر دے

خیر آدمی ہر موقعہ پر کمی کرتا ہے اور بعد زرخیر صرف ہونے کے اپنے کام کی خوبی کو ذرا سی بات کے لئے مٹا دیتا ہے۔ وہ کچھ نہیں کرتا جب تک پس پیش نہ کر لیتا ہو اور ہمیشہ یہ سوچتا رہتا ہے کہ مصارف میں کمی کیونکر ہوتی ہے تاکہ اقل قلیل صرف ہو اور ہمیشہ اس کو صرف کرنے کا رنج ہوتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ وہ اعلیٰ پائے پر صرف کرتا ہے قدر ضروری سے بہت زیادہ۔

خست
(فروانیکی)

پس یہ خلقی حالتیں یعنی دہقانیت (علامت) اور خست رذالتیں ہیں اگرچہ وہ ملامت کا باعث نہیں ہوتیں کیونکہ وہ کسی کو ضرر نہیں پہنچاتیں اور خصوصیت کے ساتھ ناشایستہ بھی نہیں ہوتیں۔

باب ہفتم مالی و ماغی

عالی و ماغی جیسا کہ نام ہی سے ظاہر ہے وہ جو کہ اعلیٰ درجے کی چیزوں میں مصروف ہو۔ اب ہم ایسی چیزوں کی خصوصیت سے ابتدا کرتے ہیں۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ ہم اعلیٰ حالت پر غور کریں یا اس شخص پر جس میں یہ اعلیٰ حالت دیکھی گئی ہے۔

عالی ہمت وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو ان بزرگیوں کا شایان سمجھتا ہے اور وہ ان کے شایان ہے۔ کیونکہ اگر وہ اپنے کو سزاوار سمجھے اور وہ لائق نہ ہو تو وہ بے وقوف ہے اور کوئی صاحب فضیلت بے وقوف یا لائق نہیں ہوتا۔ پس عالی دماغ شخص ایسا ہوتا ہے۔ جو شخص خفیف چیزوں کا سزاوار ہے اور اپنے کو ایسی چیزوں کا سزاوار سمجھتا ہے وہ اعتدال کو نگاہ رکھتا اور صاحب ہوش ہے لیکن عالی ہمت نہیں ہے کیونکہ عالی ہمتی بڑے ہی پیمانے پر ممکن ہے جیسے حسن بلند قامت پر پھبتا ہے۔ چھوٹے قد کے آدمی خوش نما ہو سکتے ہیں اور ان کے اعضا میں تناسب بھی ممکن ہے مگر حسین نہیں ہوتے۔ جو اپنے آپ کو عالیشان چیزوں کا شایان خیال کرتا ہو مگر ایسا نہ ہو وہ مغرور ہے اگرچہ شخص سبکو اپنے باب میں غلو ہو اور اپنے آپ کو بہت کچھ سمجھتا ہو ضرور نہیں ہے کہ مغرور ہو۔ جو شخص اپنی قابلیت کو بہت ہی حقہ خیال کرتا ہے وہ پست ہمت ہے

لہذا مافی لفظ کا ٹھیک ترجمہ کبر نفس ہے۔ عالی ہمتی بھی کہتے ہیں۔

خواہ وہ اعلیٰ چیزیں ہوں یا درجہ اعتدال پر ہوں یا چھوٹی ہی چیزیں کیوں ہوں جنکے وہ شایان ہو کر جس مدت تک وہ اپنی لیاقت کے اندازہ میں کوتاہی کرتا ہے وہ پست ہمت ہے۔ یہ ایک خاص قصور ہے ایسے شخص میں جو اعلیٰ درجہ کی چیزوں کا سزاوار ہو کیونکہ اس صورت میں وہ کیا کرتا۔ یہ سوال ہے۔ اگر اس کی لیاقت، حالت موجودہ سے کمتر ہوتی؟

بلند خیال آدمی اگرچہ وہ انتہائی مقام پر ہے اپنی لیاقت بزرگ ہونے سے مگر وہ اوسط کے مقام پر یا اونے مرتبہ پر ہے اپنی چال چلن کی شایستگی سے کیونکہ وہ اپنی لیاقت کا صحیح اندازہ کرتا ہے جبکہ دوسرے اپنی لیاقت کو بہت بڑھا ہوا خیال کرتے ہیں یا بہت گھٹا ہوا۔

لیکن جب وہ اپنے کو بڑی چیزوں کا شایان سمجھے اور شایان ہو بھی اور خصوصاً جبکہ وہ سب سے بلند مرتبہ چیزوں کا سزاوار ہو تو اس کا کوئی خاص مقصد ہو گا جس سے وہ وابستہ ہے۔ لیاقت ایک اور علاج ہے جو خارجی خوبیوں کے لئے مستقل ہے مگر ہم اس چیز کی طبعاً قدر کریں گے جو کہ خارجی خوبیوں میں سب سے بلند ہے جس کو ہم دیوتاؤں سے منسوب کرتے ہیں یا جنکی بلند نام آدمی بہت خواہش کرتے ہیں یا جو سب سے شریف کاموں کا انعام دیا جاتا ہے لیکن عزت پر یہ تعریف بالکل صادق آتی ہے کیونکہ وہ تمام خارجی خوبیوں سے اعلیٰ ہے مگر بلند خیال انسان عزت اور بے عزتی کی طرف دل و جان سے متوجہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے کسی نبوت کی حاجت نہیں ہے کہ بلند خیال لوگ عزت سے تعلق خاطر رکھتے ہیں کیونکہ سب چیزوں سے بڑھا ہوا خیال بڑے لوگوں کا عزت ہی کا ہے۔ اور وہ اپنے آپ کو عزت کا سزاوار جانتے اور ان کا یہ خیال بجا ہے۔

پست خیال انسان اپنی ذات کی کم قدری کرتا ہے نہ صرف بلحاظ اپنی قابلیت کے بلکہ بقابلہ بلند خیال شخص کی سلسلہ قابلیتوں کے بھی۔ مغرور اپنی قابلیت کو حقیقت سے زیادہ سمجھتا ہے مگر وہ اپنی قابلیت ایسے بلند مرتبہ پر نہیں خیال کرتا جتنا بلند خیال سمجھتا ہے۔

بلند ہمت چونکہ سزاوار بلند مرتبہ اشیا کے ہے وہ نیکی کے اعلیٰ درجہ پر ہے کیونکہ بہتر انسان ہمیشہ بلند مرتبہ اشیا کا سزاوار ہے اور بہترین انسان سب سے بلند مرتبہ اشیا کا سزاوار ہے۔ اس سے یہ بات پیدا ہوتی ہے کہ جو شخص فی الحقیقت بلند خیال ہے وہ ضرور نیک ہے (یعنی فضیلت رکھتا ہے)۔

واضح ہو گا کہ بلند خیال انسان ایسی عظمت رکھتا ہے جو ہر فضیلت کے ساتھ ہے۔ بلند خیال آدمی کی سیرت کے مناسب نہیں ہے کہ وہ بہت جلد بجاگ نکلے یا کسی جرم کا مرتکب ہو۔ کیونکہ شرمناک فعل کے ارتکاب سے اس کا کیا مقصود ہو سکتا ہے۔ جبکہ کوئی چیز اس کی نگاہ میں عظمت نہیں رکھتی؟ اگر کوئی شخص سیرت کے ہر نقطہ (پہلو) کو جانے تو یہ کہنا اس کو مستحکم معلوم ہو گا کہ بلند خیال شخص کو نیکی کی ضرورت نہیں ہے اگر وہ بد ہو تا تو کسی طرح عزت کا سزاوار نہ ہوتا کیونکہ عزت نیکی کا انعام ہے اور کسی کو یہ انعام نہیں دیا جاتا الا نیک کو۔

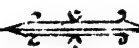
پس بلند خیال کو خصوصیت کے ساتھ عزت اور بے عزتی سے تعلق ہے۔ اگر نیک آدمی اس کو عزت بخشیں تو وہ حد اعتدال سے زیادہ محظوظ ہو گا کیونکہ اس کو یہ محسوس ہو گا کہ اس کو جو کچھ دیا جاتا ہے وہ اس کا حق ہے بلکہ اس کے حق سے کچھ کم۔ کیونکہ ایسی عزت کا تجویز کرنا جو کامل نیکی سے تناسب رکھتی ہو محال ہے۔ تاہم وہ اعزاز کو قبول کر لے گا کیونکہ لوگوں کے پاس اس سے زیادہ کیا ہے جو اس کو دیکھیں۔ لیکن ایسی عزت جو عام آدمی دیا کرتے ہیں خفیف وجود ہے وہ اس کی بالکل حقیر ہے۔ کیونکہ وہ اس سے کچھ بہتر کا سزاوار ہے۔ وہ بے عزتی کی بھی ویسی ہی تحقیر کرے گا کیونکہ وہ یہ خیال کرے گا کہ انصاف اس کو اس کی ذات سے سزا کا نہیں ہے۔

جبکہ بلند خیال انسان حسب بیان گذشتہ خصوصیت کے ساتھ اعزاز سے تعلق رکھتا ہے۔ لہذا دولت کا خیال خواہ وہ کسی طور سے ہو۔ وہ خوشحالی سے کچھ ایسا خوش ہو گا اور نہ عسرت سے زیادہ مغموم ہو گا کیونکہ اس طرح تو وہ

۱۔ ارسطو کے نزدیک جو مفہوم بلند خیالی کا ہے اس سے مضامین گذشتہ اور مضامین آئندہ کی وضاحت ہوتی ہے ترجمہ ۱۲

عزت سے بھی متاثر نہیں ہوتا وہ یہ سمجھتا کہ عزت ہی سب سے بڑی چیز عالم میں ہے۔
 کیونکہ عزت ہی کی وجہ سے سیاسی قوت اور دولت کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔
 بہ طور سیاسی قوت اور دولت رکھنے والے کو یہ شوق ہوتا ہے کہ ان کو عزت
 کے حصول کے وسیلے قرار دیں پس جو عزت کو کم حقیقت سمجھتا ہے اس کی نظر اور
 چیزوں پر بھی اسی طرح سے پڑیگی۔

باب ہشتم



یہی سبب ہے کہ بلند خیال لوگ ایسے خود میں معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ دولت کی عنایتوں سے بلند خیالی پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ جو لوگ عالی نسب ہوتے ہیں یا عظیم سیاسی قوت رکھتے ہیں یا دولت رکھتے ہیں وہ عزت کے سزاوار سمجھے جاتے ہیں کیونکہ وہ بلند مرتبہ پر ہیں اور جو کوئی بالانہ ہو کسی فضیلت میں وہ ہمیشہ سزاوار عزت سمجھا جاتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ایسے عطا یا قسمت کے انسان کی بلند خیالی کو بڑھا دیتے ہیں جیسے ان کی وجہ سے وہ بعض سمتوں سے سز ہو جاتا ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیک آدمی ہی سزاوار عزت کا ہے۔ اگرچہ کوئی شخص قسمت سے مالا مال ہو اور نیک بھی ہو وہ بطریق اولیٰ عزت کا سزاوار سمجھا جاتا ہے جو لوگ دولت سے مزہ الحال ہوں مگر فضیلت نہ رکھتے ہوں ان کو حق نہیں ہے کہ اپنے آپ کو عظمت کا سزاوار سمجھیں اور نہ ان کو بلند ہمت کہنا جائز ہے کیونکہ عظمت اور بلند ہمتی بغیر کامل فضیلت کے ممکن نہیں ہے جو لوگ دولت و ثروت رکھتے ہیں وہ ان لوگوں میں ہیں جو خود پسند اور کستاخ ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ بغیر فضیلت دینی کے سلیقہ شکاری اور دولت کی سمانی نہیں ہوتی وہ اور لوگوں سے اپنے آپ کو برتر خیال کرتے ہیں ایسے لوگ دوسروں کو چشم حقارت سے دیکھتے ہیں اور جو ان کے جی میں آتا ہے کہ گزر رہے ہیں کیونکہ یہ لوگ لو الہم لوگوں کی ریس کرتے ہیں گو کہ ان کے مثل نہیں ہوتے۔ وہ انجی اسی حد تک تقلید کرتے ہیں جتنی ان میں قوت ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر وہ نیکی کے کام نہیں کرتے لیکن اور لوگوں کی تحقیر کرتے ہیں اولو العزم کو بھستا ہے کہ وہ اور

لوگوں کو اپنے سے کم دیکھے کیونکہ وہ مردم شناس ہوتا ہے لیکن اور لوگوں کو یہ شایان نہیں ہے۔ اولو العزم آدمی ذرا ذرا سے خطروں کے مقابلہ کرنے کا شوق نہیں رکھتا بلکہ وہ خطروں کے مقابلہ کا شوق ہی نہیں رکھتا کیونکہ وہ کسی چیز کو اس قابل نہیں سمجھتا جس کے لئے اپنی کرنامہ زندگی کو خطرے میں ڈالے۔ مگر وہ بڑے بڑے خطروں کا مقابلہ کرنے کے لئے آمادہ ہے اور جب خطروں سے ٹکڑھٹھڑھو ہی جا تو جان کی پروا نہیں کرتا کیونکہ وہ جانتا ہے کہ زندگی بے عزتی سے بسر کرنے کے شایان نہیں ہے۔ وہ بخشش کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے لیکن بخشش کو قبول کرنے سے شرماتا ہے۔ کیونکہ ایک صورت میں وہ اپنی فوقیت اوروں پر دیکھتا ہے اور دوسری صورت میں اپنے کو دوسروں کے سامنے ہست دیکھتا ہے۔ جو یہ اس کو دیا جائے وہ اس کو اس سے کچھ زیادہ دینے کی کوشش کرے گا کیونکہ اس صورت میں پہلا معطی فی الواقع اس کا قرض خواہ ہو جائیگا اور وہ عطیہ کا قبول پسند ہو گا (مقرض ہو جائے گا) یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اولو العزم آدمی ان لوگوں کو یاد رکھے جن کو اس نے فائدہ پہنچایا ہے اور ان لوگوں کو نہ یاد رکھے جنہوں نے اس کو فائدہ نہ پہنچایا۔ کیونکہ قبول کرنے والا عطیات کا فرو تر ہے معطی سے اور اولو العزم آدمی فوقیت کا ولولہ رکھتا ہے۔ پھر یہ کہ جو عطیات اس نے دیے ہیں ان کے ذکر کو دوست رکھتا ہے لیکن وہ بداشت نہیں کر سکتا ہے کہ اوروں سے جو فائدے اس کو پہنچے ہیں ان کا مذکور ہو یہی سبب ہے کہ تحقیق (بیرے خیال میں) کہ وہ زیلوس سے ان خدمتوں کا ذکر نہیں کرتی جو وہ اس کے حق میں بجالائی ہے اور کیوں لمبی مدی مونیہ کے باشندے اتھینہ کے رہنے والوں سے صلح کی معاہدہ کرنے میں اپنی خدمتوں کا بیان نہیں کرتے بلکہ جو امور ان پر واجب ہیں ان کا ذکر کرتے ہیں۔ یہ بھی ایک خاصہ اولو العزم آدمی کا ہے کہ وہ کسی سے کسی عنایت کا مستحق نہیں ہوتا وہ ہر شخص کی خدمت کرنے پر آمادہ رہتا ہے اگرچہ صاحبان جاہ و ثروت سے اس کا اندازا میلانہ رہتا ہے لیکن متوسط الحال لوگوں سے غرہ نہیں کرتا اگرچہ اس میں دشواری بھی ہے اور شاندار می بھی کہ اہل ثروت سے

وہ فوق لیجائے اور متوسط الحال لوگوں پر سبقت لیجا نا آسان ہے اور اگر چاہے لڑتے سے معاملہ کرنے میں عالیشان وضع نکلتی ہے اور یہ شرافت کی نشانی ہے اور ادنیٰ درجہ کے لوگوں سے معاملت کرنا دھقانیت ہے گویا کہ مثل اس کے کہ جہانی قوت ایک سیارہ پر صرف کی جائے۔ ایسے شخص کو عزت کے التاب کا شوق نہ ہو گا نہ دوسروں کی برتری پر تنانغ کرنے کا۔ وہ اپنے آپ کو حرکت نہ دیکھنا کام کرنے میں عجلت کرے گا جتنا کہ اعلیٰ درجہ کی عزت کے حصول میں دوسروں پر غالب آنا یا کوئی بڑا کام انجام دینا نہ ہو۔ اور اس سے اسکی بجا آوری مقاصد کی شاذ و تاوہ وقوع پذیر ہوگی اور اس سے اس کی بڑی نام آوری ہوگی اس کی دشمنی اور دوستی کھلم کھلا ہوگی کیونکہ پوشیدگی علامت خوف کی ہے وہ شہرت سے زیادہ حقیقت کی پروا کرے گا۔ اس کا قول اور فعل دونوں عالم آشکارا ہوں گے کیونکہ اس کا کبر نفس اس کو صاف گوئی پر مجبور کرے گا۔ اسی لئے وہ سچ ہی کہتا ہے کہ استہزا کی اور بات ہے کہ وہ استہزا کو بھی عام لوگوں سے جائز نہ دیکھتا وہ کسی کے خوش کرنے کے طریقے پر اپنی زندگی کو نہ چلنے دے گا البتہ جگہ دوسرے شخص اس کا دوست ہو۔ کیونکہ کسی کی خوشی کے لئے زندگی بسر کرنا ایک طور کی علاحی ہے یہی وجہ ہے کہ سب خوشامد می سفلیہ نفس رکھتے ہیں اور بیزین جن لوگوں کے نفس میں ہے وہ خوشامد می ہیں اور نہ وہ لوگوں کی ستائش کا عادی ہو گا کیونکہ کوئی عزیز اس کو بڑی نہیں معلوم ہوتی اور نہ اس کے دل میں کہیں رہتا ہے کیونکہ عالی مرتبت لوگ گذشتہ سے مشغول نہیں رہتے خصوصاً گذشتہ تفصیلات پر انتفا سے نہیں کرتے۔ وہ عفو کو ترجیح دیتا ہے وہ یا وہ کوئی نہیں کرنا کہیں نہیں اڑاتا نہ وہ اپنے بارے میں زیادہ گفتگو پسند کرتا ہے نہ کسی اور شخص کے بارے میں نہ وہ اس کی پروا کرتا ہے کہ اس کی تعریف کی جائے یا یہ کہ اوروں کو ملامت کی جائے۔ وہ دوسروں کی ستائش کرنے کو بھی دوست نہیں رکھتا اور چونکہ وہ یا وہ کوئی نہیں کرتا لہذا دوسروں کو برا بھی نہیں کہتا بلکہ دشمنوں کی بدی بھی نہیں کرتا البتہ جب ان کی توہین منظور ہوتی ہے تو برا کہتا ہے۔ وہ جزع فزع نہیں کرتا نہ فریاد کرتا ہے جب اس پر کوئی بلا نازل ہو یا کوئی خفیت سی بات ہو کہ کہنے

ایسا کرنا اس واقعہ کو غلط دینا ہو گا وہ اس قسم کا آدمی ہے کہ شرافت ہاتھ سے ندیگا
اگرچہ اس سے کوئی نفع نہ ہو اگر نفع ہو اور شرافت نہ ہو تو وہ شرافت کو ترجیح دیگا یہ
ترجیح کمال کی دلیل ہے۔

عالمی ہیئت کی حرکات میں تاالی ہوتی ہے اُن کی آواز گہری ہوتی ہے
اور طرز کلام میں آہستگی۔ کیونکہ کسی شخص کے عجلت کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے اگر
استعداد امور نہیں جن پر اس کو توجہ کرنا ہے اور نہ وہ کسی بات پر زور دے گا جب تک
کوئی امر خاص اہمیت نہ رکھتا ہو اور اس کے اسباب بھی ہیں کہ لوگ تیز اور باکیہ
آواز سے کلام کرتے ہیں اور انکے حرکات میں عجلت ہوتی ہے۔

باب نہم

مکینہ پن



عالی ہمت آدمی کے صفات مذکور ہوئے اس کی سیرت و سبط میں ہے جو تفریط کی طرف ہے وہ فرومایہ دل کا پست ہمت شخص ہے اور جو افراط کی جانب مائل ہو وہ متکبر ہے۔

اس کا یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ وہ لوگ افراط اور تفریط کی جانب میں ہیں وہ برے ہیں وہ بدکار ہیں ہیں البتہ پہلے ہوئے ہیں کیونکہ پست ہمت آدمی وہ ہے جس میں صلاحیت نیکی کی ہے لیکن وہ اپنی قابلیت سے دست بردار ہو کے اپنی آپس قدری کرتا ہے۔ اور اپنے مرتبہ کو نہیں پہچانتا ورنہ وہ اس کام کی کوشش کرتا جبکی اس کو قابلیت ہے اور اس کو نیک کام سمجھتا۔ اس قسم کے لوگ بے وقوف نہیں ہوتے بلکہ وہ بزدل ہوتا ہے۔ بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے وہ اپنی سمجھ سے اپنی سیرت کو ناقص کر دیتے ہیں کیونکہ ہمارے مقاصد ہیئتہ موقوف ہوتے ہیں اس انداز سے پر جو ہم کو خود اپنی قابلیت کا ہوتا ہے اور یہ لوگ شریفانہ کام کرنے کی امید اور جستجو سے اور خارجی خوبیوں سے ہاتھ دھو بیٹھتے ہیں اس خیال سے کہ وہ ان کاموں کے لائق نہیں ہیں۔

متکبر آدمی پہلے وقوف ہوتے ہیں اور ان کو اپنی ذات کا علم بھی نہیں ہوتا اس لئے وہ انگشت نما ہو جاتے ہیں۔ ان کو اپنی قابلیت پر غرہ ہوتا ہے اور اس لئے شرافت کے مرتبے کے حاصل کرنے کی کوشش میں الزام کو ایسے مرتبے حاصل بھی ہو جائیں تاہم وہ ناکامیاب ہوتے ہیں۔ وہ لباس فاخرہ پہنتے ہیں اور معذورانہ انداز بناتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ دنیا بھران کو دیکھیں

غور

سمجھے اور بڑھ بڑھ کے بولتے ہیں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہی عزت کی شاہراہ ہے۔
 پست ہمتی کے مقابل بلند ہمتی ہے نہ کہ بکرپست ہمتی عام ہے اور
 یہ سب سے بدتر نقص ہے۔

باب دہم نیکی کی حالت عزت سے جسکو کم تعلق ہے

بلند ہستی کو عزت سے بہت کچھ تعلق ہے جیسے کہ ہم کہہ بھی چکے ہیں۔ لیکن بظاہر ایک اور نیکی ہے جسکو عزت سے لگاؤ ہے جس کا بیان ہو چکا ہے۔ اس کو بظاہر بلند ہستی سے نسبت ہے۔ جس طرح سخاوت کو شاذاری سے تعلق ہے کیونکہ اس میں کو نہ سخاوت کو بڑے کاموں سے علاقہ ہے لیکن یہ دونوں ہم میں ایک جائز میلان پیدا کرتے ہیں اوسط درجے کے امور کی جانب جن کی زیادہ وقعت نہیں ہے۔

جس طرح مال کے لین دین میں ایک اوسط حالت ہے اور ایک افراط کی حالت ہے اور ایک تعزیط کی حالت ہے یہی حال عزت کی آرزو کا بھی ہے۔ ممکن ہے کہ عزت کی خواہش بہت زیادہ ہو یا بہت کم۔ یا جائز مانع سے حاصل کرنے کی آرزو کی جائے اور جائز طریقے سے۔ جو آدمی عزت کے حاصل کرنے کا حوصلہ مند ہو طریق جائز سے بڑھ کر اور ناجائز مانع سے حاصل کرنا چاہتا ہو اسکو ہم ملامت کرتے ہیں۔ اور جو حوصلہ مند ہو اور شریفانہ کام کر کے بھی عزت کا طالب نہ ہو۔ لیکن ایسے موقع بھی ہوتے ہیں جب ہم حوصلہ مند آدمی کی ستائش کرتے ہیں کہ وہ جوش رکھتا ہے اور شرافت کو دوست رکھتا ہے۔ اور ناجو حوصلہ مند کی بھی ستائش کرتے ہیں کہ وہ اعتدال پسند اور طبیعت پر قابو رکھتا ہے جیسا کہ ہم ابتدا میں کہہ چکے ہیں۔

صاف ظاہر ہے کہ کسی شخص کو کسی چیز کا شائق ہونا مختلف معنوں سے کہا جاتا ہے ہم لفظ حوصلہ مند یا عزت دوست کو ہمیشہ ایک ہی معنی سے نہیں سمجھتے جب ہم اس کو ستائش کے طور سے استعمال کرتے ہیں تو ہم یہ مراد لیتے ہیں۔ تمام آدمیوں سے زیادہ حوصلہ مند اور جب بطور سرزنش استعمال کرتے ہیں تو یہ مراد لیتے ہیں۔ جب قدر جائز ہے اس سے زیادہ حوصلہ مند۔

اوسط درجے کے لئے کوئی نام نہیں ہے اور طرفین اس کے مدعی ہیں کہ وہ اسی کے لئے خاص ہے مگر جہاں کہیں افراط و تفریط ہے وہاں وسط کا ہونا بھی ضروری ہے۔ لوگ عزت کے آرزو مند ہیں حد جواز سے زیادہ بھی ادا کر سکتے ہیں یہ اس کے آرزو مند ہوتے ہیں جائز سرگرمی سے بھی۔ کم از کم یہ اخلاقی حالت ستائش کے لئے موضوع ہے کیونکہ عزت کے اعتبار سے یہ اوسط کی حالت ہے اگرچہ اس کا کوئی ایسا نام نہیں جو مان لیا گیا ہو۔ حوصلہ مندی کے ساتھ مقابلہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ عدم حوصلہ مندی ہے اور عدم حوصلہ مندی کے ساتھ مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ حوصلہ مندی ہے۔ دونوں کے ساتھ مقابلہ کرنے سے ظاہر ہوتا ہے کہ دونوں سے مرکب ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اور فضیلتوں کا بھی یہی حال ہے اس صورت میں یہ افراط و تفریط یعنی طرفین ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل ہیں اوسط سے ان کا تقابل نہیں ہے درمیانی یا اوسط کی حالت کا کوئی نام نہیں ہے۔

باب یازدہم



حکم یا خوشنوی در میانی حالت ہے۔ تہرہ غضب کے اعتبار سے اوسط کے لئے کوئی نام مسئلہ موجود نہیں ہے یا یوں کہو کہ طرین کے لئے نام نہیں ہیں۔ ہم لفظ خوشنوی اوسط کی حالت کے لئے استعمال کرتے ہیں اگرچہ یہ تعریف کی جانب مائل ہے جس کے لئے کوئی نام نہیں ہے۔

افراط کو ایک قسم کی غصہ و ری کہہ سکتے ہیں یا تنک مزاج کیونکہ وہ جدانی حالت غصہ ہے اگرچہ اس کے اسباب متعدد اور مختلف ہیں۔

ایسے شخص کی تعریف کی جاتی ہے جس کو جائز موقع اور جائز اشخاص پر اور جائز طریقہ جائز اوقات میں اتنی دیر تک جتنی دیر تک جائز ہے غصہ آجاتا ہے۔ ایسا شخص نیک مزاج ہے لہذا لفظ نیک مزاج ستائش کے لئے ہے۔ کیونکہ نیک مزاج شخص درحقیقت ایسا شخص ہے جو کہ غصہ دل سے جس میں برا فروختگی نہ ہو۔ بلکہ اس کو بتدریج غصہ آئے اسی طرح سے اور ایسے موقع پر اور رشتہ دیر تک جسکی عقل ابا زت دیتی ہے۔ مگر ایسا شخص اگر خطا بھی کرے تو تعریف کی سمت میں کیونکہ نیک مزاج اور حلیم کی طبیعت کا میلان محض کی

۱۔ انگریزی میں کوئی لفظ صحیح ہم معنی پراؤیس کے لئے موجود نہیں جس کے لفظی معنی علم gentleness

نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۰۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۱۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۲۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۳۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۴۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۵۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۶۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۷۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۸۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۹۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۰۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۱۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۲۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۳۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۴۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۵۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۶۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۷۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۸۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۲۹۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۰۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۱۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۲۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۳۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۴۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۵۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۶۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۷۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۸۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۳۹۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۰۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۱۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۲۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۳۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۴۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۵۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۶۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۷۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۸۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۴۹۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۰۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۱۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۲۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۳۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۴۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۵۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۶۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۷۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۸۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۵۹۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۰۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۱۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۲۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۳۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۴۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۵۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۶۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۷۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۸۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۶۹۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۰۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۱۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۲۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۳۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۴۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۵۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۶۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۷۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۸۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۷۹۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۰۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۱۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۲۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۳۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۴۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۵۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۶۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۷۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۸۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۸۹۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۰۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۱۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۲۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۳۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۴۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۵۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۶۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۷۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۸۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۹۹۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

۱۰۰۔ نیک ہنرمندی اور Mildness

طرف ہو گا نہ انتقام کی جانب۔ کہ جس کی ایک موضوع سرزنش کا ہے کیونکہ تفریط یا کمی کو خواہ بطنی مزاج کہیں یا اور کچھ کہیں ایک موضوع سرزنش کا ہے کیونکہ جن لوگوں کو جائز موقع پر یا جائز طریقے سے غصہ نہیں آتا لوگ بے وقوف کہتے ہیں کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کو حس نہیں ہے۔ یا کچھ محسوس نہیں ہوتا اور چونکہ ان کو غصہ نہیں آتا وہ اپنا دماغ بھی نہیں کر سکتے۔ بلکہ یہ غلامانہ عادت ہے کہ وہ اہانت کو قبول کرتے ہیں یا اگر ان کے کسی دوست کی اہانت کی جائے تو وہ متبرض نہیں ہوتے۔

افراط ان میں سے کوئی صورت اختیار کرے ہم کسی ایسے شخص پر غصہ کریں جو اس کا مستوجب نہ ہو یا ناجائز موقعوں پر یا حد واجب سے زیادہ یا وقت سے پہلے غصہ کریں یا مدت تک غصہ کرتے رہیں۔ میں یہ نہیں کہتا کہ یہ سب تشنہ ایک ہی شخص میں پائے جائیں یہ غیر ممکن ہے کیونکہ برائی خود اپنے آپ کو قمار دیتی ہے اور اگر یہ پورے طور سے باقی رہے تو ناقابل برداشت ہو جاتی ہے۔

خشمناک آدمی جلد غصہ کرنے لگتے ہیں اور غیر متوقع پر غصہ کرتے ہیں یا ناجائز موقعوں پر یا حد جائز سے زیادہ لیکن جلد تران کا غصہ فرد ہو جاتا ہے لاشک یہ ان کی سیرت کی بہترین صفت ہے۔ سبب یہ ہے کہ وہ اپنے غصہ کو ضبط نہیں کر سکتے ان کے مزاج میں ایسی جبلت ہوتی ہے کہ وہ کھلم کھلا انتقام لیتے ہیں اور اس کے بعد کچھ نہ تھا۔

صغیر آدمی مزاج انسان بہت ہی جلد غصہ کرنے لگتے ہیں ذرا سی بات پر اور ہر موقع پر اسی سے ان کو سودا و سختی مزاج کہتے ہیں۔

کھنے آدمی بڑے دیر آشنا ہوتے ہیں اور چونکہ وہ اپنے مزاج پر قابو رکھتے ہیں ان کا غصہ مدتوں برقرار رہتا ہے۔ مشکلات سے دل آسودہ ہو جاتا ہے کیونکہ انتقام سے غصہ دور ہو جاتا ہے اس لئے کہ اس سے ایک طرح کی خوشی ہوتی ہے رنج کے بدلے اور اگر انتقام نہ ہو تو طبیعت پر ایک بوج رہتا ہے چونکہ وہ اپنے غصہ کو ظاہر نہیں کرتا اسی لئے کوئی اس کو سمجھا کر غصہ کو دفع نہیں کر سکتا

لے خوش کے معنی سودا (ملا ہوا مفرا) کے ایک خوش سودا آدمی مزاج ۱۲ مترجم

اور غصہ کو آپ ہی آپ پی جانے (قہر و ریش بجان و ریش) کے لئے ایک مدت درکار ہوتی ہے۔ مٹنے، مزاج کے آدمی سب سے بڑھ کے اپنی جان کے لئے اور اپنے بہتر دوستوں کی ناجانی کا باعث ہوتے ہیں۔ ہم ایسے لوگوں کو درگزر و مزاج کہتے ہیں جن کو نا واجب موقعوں پر غصہ آتا ہے اور جو آزار سے زیادہ اور زیادہ تردت کے لئے اور جو بغیر انتقام کے یا تفریر دئے پھر دوست نہیں ہوتے ایسے لوگوں کے ساتھ زندگی کاٹنا۔ بہ نسبت اٹلے اور لوگوں کے سخت مشکل ہوتا ہے۔ ہم افراط یعنی تند مزاج کو عموماً بہ نسبت بغنی مزاج کے خوشخوئی کا مقابل ٹھہراتے ہیں کیونکہ یہ اکثر پایا جاتا ہے۔ کیونکہ انتقام لینا زیادہ تر طبیعت سے مناسبت رکھتا ہے بہ نسبت غور دینے کے۔ غصہ کے بیان سے وہ بات ثابت ہوتی ہے جو پیشتر ہی جا چکی ہے کہ جائز طریقہ موضوع اور مدت غصہ کی محدود کرنا سہل نہیں ہے کہ غصہ کس حد تک جائز طور سے چلتا ہے اور کس حد سے غیر جائز ہو جاتا ہے کیونکہ ہم ایسے شخص کی سرزنش نہیں کرتے جو کسی قدر حد افراط یا تفریط کی جانب تجاوز کرے تاکہ وہ مستوجب ملامت ہو جائے یہ ایسا سوال ہے کہ اس کا فیصلہ عقلاً سہل نہیں ہے کیونکہ یہ تصدیق موقوف ہے خاص واقعات پر اور وہ ادراک کا معاملہ ہے۔ اس قدر بہ طور صاف ہے کہ اوسط خلقی حالت قابل ستائش ہے۔ یعنی وہ حالت جس میں ہر کو غصہ آ جاتا ہے غصہ کو مستوجب شخص پر جائز موقعوں پر جائز طریقے سے وغیرہ وغیرہ درحالیکہ زیادتیاں اور کمیاں قابل ملامت ہیں خفیف ملامت کے قابل جبکہ اوسط سے تجاوز کرتے ہو اور زیادہ تر قابل ملامت اگر اوسط سے زیادہ تر تجاوز ہو اور انتہا درجہ کی ملامت کی سزاواری جبکہ اوسط سے بہت دور ہو جائے پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ہر کو اوسط سے تسک کرنا چاہئے۔

یہاں عبارت میں مترجم نے کچھ تعلیم کی ہے ۱۲ مترجم۔

باب دوازدہم

یہ کافی بیان اس اخلاقی حالت کا ہے جس کو غضب سے تعلق ہے۔

انسانی معاشرت میں عام طور کی زندگی اور قول اور فعل کے لزوم میں بعض اشخاص ایسے ہیں جو خوشامدی معلوم ہوتے ہیں وہ لوگ جو ہم کو خوش کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس چیز کی ہم تعریف کرتے ہیں اس کی وہ بھی تعریف کرتے ہیں وہ کبھی ہماری مخالفت نہیں کرتے وہ اس سے بچتے ہیں کہ کوئی ان سے آزر نہ ہو ہر کسے کہ باشند۔ بعض ایسے ہیں جو بالکل ایسے لوگوں کے مد مقابل ہیں ہمیشہ ہماری مخالفت کرتے ہیں اور اس کی آزر دہی کا خیال نہیں کرتے جو ان کی وجہ سے ہوگی ایسے لوگوں کو ترش مزاج اور جھگڑا لوستے ہیں۔

ترش مزاج

بس یہ کافی طور سے ظاہر ہے کہ خلقی حالتیں جبکہ بیان کیا گیا قابل ملامت ہیں اور یہ کہ درمیانی دیا اوسط کی، حالت جس کی خاطر کوئی شخص راضی ہوگا یا اسطرح متعرض ہوگا واجبی طور سے وہ قابل مدح ہے۔ اس درمیانی حالت کا کوئی نام نہیں ہے لیکن یہ تقریباً مشابہ ہے آشنا خونی سے کیونکہ وہ شخص جسکی یہ صفت ہو وہ ہمارے خیال سے نیک دوست ہونیکی صفت رکھتا ہے۔ اگرچہ آشنا خونی کے مفہوم میں دل کا لگاؤ کبھی داخل ہے۔ یہ صفت اختلاف رکھتی ہے آشنا خونی سے کیونکہ یہ جذب طبیعت یا محبت کی صفت سے عاری ہے ایسے لوگوں کے ساتھ جو ہم صحبت ہوں۔ چونکہ یہ دوستانہ رغبت یا نفرت نہیں ہے جو ایسے شخص کو ان چیزوں کے موافق کرتا ہے جائز طریقہ پر بلکہ اسی کی میرت ہے۔ کیونکہ شخص اجنبی اور روشناس لوگوں کے ساتھ بھی ایسا ہی سلوک کر لگا جیسا دوستان موافق سے کرتا ہے۔ اتنی ہی احتیاط اس کو اجنبی اور روشناس لوگوں کی آزر دہی کی ہوگی۔

آشنا خونی

جبکہ عام الفاظ میں یہ کہا گیا ہے کہ ایسا شخص اور لوگوں کے ساتھ جائز طریقے سے معاشرت رکھے گا تو یہ اور اضافہ کرنا ہوگا کہ اپنی اس کوشش میں وہ کسی کو آزر دہ نہ کرے اور لوگوں کی خوشی میں شریک ہو اس کا مطمح نظر شرافت سے نہ ملے گا اور وجہ اور شایستگی پامرداری کریگا۔ کیونکہ اس کو انسانی معاشرت کی خوشی اور رنج سے خاص تعلق ہے۔ جب کبھی شرافت کے تقضے کے خلاف خوشی کی شرکت میں ضرر تصور ہوگا تو وہ ایسی شرکت پر معترض ہوگا اور رنج دینے کو ترجیح دیگا یا جب کوئی امر رسوائی کا موجب ہو اس کے فاعل کی سخت بدنامی یا ضرر ہو تا ہوگا در حالیکہ اس امر کی مزاحمت سے فی الجملہ رنج پہنچتا ہو تو وہ ہرگز اس امر کو قبول نہ کریگا بلکہ اعتراض کریگا۔

وہ ایک ہی دل سے اعلیٰ درجہ کے لوگوں سے اور عام لوگوں کے ساتھ میل جول نہ کریگا یا ان لوگوں کے ساتھ نہ کہ وہ خوب جانتا ہے اور ان لوگوں کے جن سے کچھ صورت آشنائی ہی ہے اور اسی طرح اور امتیازات جو واقع ہوں لیکن وہ ہر فرقے کے ساتھ وہی سلوک کریگا جس کے وہ شایان ہیں۔ وہ بالذات خوشی کی فراوانی کو پسند کریگا اور تکلیف پہنچانے سے کانپے گا وہ نتائج کے خیال سے ہدایت لے گا اگر وہ فوری خوشی یا رنج سے بڑے ہوئے ہوں یعنی جن میں شرافت اور شایستگی بڑی ہوئی ہو۔ دوسرے لفظوں میں وہ در اسی تکلیف وہی جائز رکھے گا اگر انجام میں بڑی خوشی حاصل ہو سکتی ہو۔

یہی درمیانی یا اوسط سیرت ہے اگرچہ اس کا کوئی خاص نام نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص دوسروں کی خوشی کے زیادہ کرنے میں کوشش کرتا ہے وہ یا تو یہ قصد کریگا کہ وہ خود خوشگوار ہو کہ اس کا کوئی بے مقصود نہ ہو اس صورت میں اس کو صاحب مروت کہیں گے اور اگر اس کا کوئی ذاتی نفع ہونے کی صورت میں یا اور اچھی چیزیں جو روپیہ سے ہم پہنچتی ہیں اور اس صورت میں اس کو خوشامدی کہیں گے اگر کوئی شخص بجائے دیگر لوگوں کو خوش رکھنے کے کہ وہ خود اور بھلا رہے جسکا اوپر ذکر ہو چکا ہے۔

طریقین اس صورت میں باہم درگزر قابل رکھتے ہیں نہ کہ اوسط ساتھ نہ کہ اوسطی حالت کا کوئی نام ہی نہیں ہے۔

باب سیزدہم

وہ درمیانی حالت لاف و گراف جس کی ایک طرف ہے اس کا بھی یہی (جز) کر رہے ہیں اور اس کا بھی کوئی نام نہیں ہے۔ لیکن ان حالتوں کا جاننا مفید ہو گا۔ کیونکہ اگر ہم اخلاقی حالتوں پر ایک ایک کر کے بحث کر لیں گے تو ہم سیرت کے واقعات کو بہتر سمجھ سکیں گے اور یہ یقین ہو جائیگا کہ فضیلتیں وسطی حالتیں ہیں اور یہ کلیہ ہمارے ہاتھ آجائے گا۔

جن لوگوں نے اپنی گفتگو اور معاشرت میں اپنا یہ مقصد قرار دیا ہے کہ لوگوں کو خوش کریں یا کج دیں ان کا بیان ہو چکا۔ اب ہم ان لوگوں کا ذکر کریں گے جو سچے اور جھوٹے ہیں قول میں یا فعل میں یا اپنے وعدوں میں۔

لاف و گراف کرنے والا وہ ہے جو ایسی صفات کا اپنی ذات میں دعویٰ ہے جس کی دنیا قدر کرتی ہے اگرچہ وہ یہ صفتیں نہیں رکھتا یا لکھتا ہے مگر اتنی جیسا کہ وہ دعوے کرتا ہے۔ راستہ اگر نہ والا اس کے برخلاف اپنی صفات کا دعوے نہیں کرتا بلکہ اپنی صفات کی مذمت کرتا ہے۔

اوسط میں وہ شخص ہے جس کا معاملہ سیدھا سادہ ہے وہ اپنی معاشرت اور گفتگو میں سچا ہے وہ جو صفتیں واقعی رکھتا ہے ان کو تسلیم کرتا ہے نہ ان میں مبالغہ کرتا ہے نہ ان کی مذمت کرتا ہے۔

یہ بھی ممکن ہے کہ کوئی شخص لاف و گراف نہ کرے اور راستہ اگر نہ والا بھی

یہ لفظ استہزا یا اڑوئی یا یونانی لفظ آٹرونیہ کا ٹھیک ہم معنی نہیں ہے وہ ایسی خصلت پر دلالت کرتا ہے جو اپنے کو گھٹا کے ظاہر کرتا ہے جو جو اپنے کو گھٹا کر ظاہر کرے وہ منکر ہے اور اسی کی صفت انکسار ہے ۱۴ مترجم

خواہ کسی مقصد سے خواہ بلا کسی مقصد کے۔ لیکن ہر شخص کا تناول اور فعل اور معاشرت اس کی سیرت کے موافق ہوتی ہے۔ لایہ کلاس کا کوئی مقصد ہی نہو۔ جھوٹ بذات خود کمینہ پن ہے اور قابل ملامت اور سچائی شرافت ہے اور قابل ستائش۔ اسی طرح سچا آدمی جو اوسط یا درمیانی درجہ پر ہو قابل ستائش ہے جھوٹا قابل مذمت بھی ہے اور کمینہ بھی خصوصاً لاف زن۔

ہم ان دونوں کا بیان کرتے ہیں اور سچے شخص سے ابتدا کریں گے۔ ہم اسکا ذکر نہیں کرتے جو قانونی معاہدوں میں سچا ہو یا تمام ایسے معاملات میں جو انصاف اور نا انصافی کے تحت میں داخل ہیں کیونکہ یہ امور ایک اور فضیلت سے تعلق رکھتے ہیں بلکہ جہاں کہیں ایسے اہم امور زیر بحث نہوں کوئی شخص تو لا اور فعل معاشرت میں سچا ہو کیونکہ اس کی اخلاقی حالت میں سچائی ہے۔ ایسا شخص نیک معلوم ہو گا کیونکہ جو شخص سچائی کو دوست رکھتا ہے اور سچا ہے جہاں سچائی کی کچھ ایسی اہمیت نہیں ہے وہ ویسا ہی سچا ہو گا جہاں سچائی اہم امور سے ہے۔ وہ جھوٹ سے اجتناب کرے گا اہم امور میں کیونکہ اس میں ذلت شامل ہے۔ اسلئے کہ اس نے جھوٹ ہی سے اجتناب کیا ہے بغیر خیال اس کے نتائج کے لیکن ایسا اجتناب قابل مدح ہے۔ وہ اپنے میلان طبع سے حقیقت سے سیکھد ر کم کے بیان کو ترجیح دے گا۔ کیونکہ اس کے نزدیک اس میں زیادہ لطف ہے بہ نسبت اس کے کہ حقیقت سے بڑھاکے بیان کرے۔ کیونکہ ہر قسم کی فضولی مضر ہوتی ہے۔

جو شخص بڑی چیزوں کا دعوے کرتا ہے بہ نسبت اپنے مقدور کے اگر اسکا کوئی آخری مقصد اس میں مضمر نہیں ہے۔ تو وہ کمینہ سیرت کا آدمی ہے نہیں تو وہ جھوٹ بولنے سے خوش نہوتا وہ کچھ ایسا عیار تو نہیں ہے البتہ بے وقوف ہے۔ فرض کرو کہ کچھ مقصد بھی ہے اور یہ مقصد شوکت یا عزت ہے تو جھوٹا مدعی مثل لاف زن کے بہت زیادہ ملامت کا مستوجب نہیں ہے لیکن اسکا مقصد اگر زر ہے یا حصول زر کا وسیلہ تو اس کا چلن زیادہ تر ذلیل ہے۔

ادعا

باہجہ دہم لاف زنی

لاف زن کی طینت کسی خاص قوت پر دلالت نہیں کرتی ہے بلکہ خاطر اخلاق مقصد لاف زن کی باہیت میں داخل ہے۔ کیونکہ وہ اپنی اخلاقی حالت اپنی سیرت کے لحاظ سے لاف زن ہے جیسے جھوٹا جھوٹ ہی سے خوش ہوتا ہے (بلکہ کسی اور مقصد کے) یا اس لئے کہ اس کو ایک ذریعہ شہرت یا نفع کا قرار دے۔ اسی طرح لاف زن کا مقصد اگر شہرت ہے تو وہ ایسے صفات کے حاصل ہونے کا دعوئے کرے گا جس سے لوگ اس کی مدح سرائی کریں یا تنہیت دیں۔ لیکن اگر ایسے لوگوں کا مقصد نفع ہو تو وہ ایسی صفات کے مدعی ہوتے ہیں جو ان کے ہمسایوں کے لئے مفید ہو۔ اور اس کا ثبوت نہ ہو سکے کہ وہ حقیقتیں ان میں موجود نہیں ہیں مثلاً پیشین گوئی کا ہنر یا طبابت یہی سبب ہے کہ اکثر لاف زن ایسی ہی صفات کا ہوا کرتے ہیں اور دُشمنان کی لیتے ہیں کہ حقیقتیں ان کی ذات میں موجود ہیں وہ بذات خود مفید حقیقتیں ہوتی ہیں اور ان کے نہ موجود ہونے کا ثبوت دشوار ہوتا ہے۔

استہزا کرنے والے دو سری طرف اپنے آپ کو گھٹا کے ظاہر کرتے ہیں وہ اپنا چال چلن نہایت نفیس دکھاتے ہیں کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کی غرض کسی منفعت سے متعلق نہیں ہے بلکہ وہ کروفر سے پرہیز کرتے ہیں۔ ان کو یہ شوق ہے کہ وہی صفات جن کا لاف زن کو ادعا ہے ان سے دست بردار ہو جائیں یعنی وہ صفات دنیا جلی قدر کرتی ہے جیسا کہ طریقہ ستر اط کا تھا۔ وہ لوگ جنکے دعوے ایسی چیزوں کے متعلق ہیں جو سبک اور مبتذل ہیں ایسے لوگ جھلے کہے جاتے ہیں وہ سوائے تحقیر کے اور کسی چیز کے سزاوار نہیں ہیں۔

بعض اوقات خود استہزائے لاف و کرافت معلوم ہوتا ہے جیسے لسی دیونیہ والوں کے لباس میں کیونکہ نقص میں مبالغہ کرنا ایک صورت لاف زنی کی ہے جیسے افراط میں مبالغہ۔ لیکن جو لوگ استہزائے اعتدال کے ساتھ کام میں لاتے ہیں اور ایسے موقعوں پر جو بالکل اشکارا نہوں وہ ایک صورت نفاسیت کی دکھاتے ہیں۔

لاف زنی مقابل راست باز آدمی کے ہے کیونکہ لاف زن استہزاکر نے

والے سے بدتر ہے۔

نرمی اسی طرح زندگی میں داخل ہے جیسے کاروبار زندگی اور ایک عنصر نرمی کا کھیل کود اور تفریح ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ایک میل جول کا ہے جو ذوق صحیح کے نزدیک گوارہ ہے حق باتیں کہنا ہوتی ہیں اور ان کے ادراک نیک طور بھی حق پر مبنی ہے اور یہی وصف اسکی سماعت پر بھی صادق آتا ہے۔ لیکن راست بازی سے گفتگو کرنے یا سماعت کرنے میں فرق پڑتے ہیں جو جب اس طبقہ انسانی کے جو کسی کا مخاطب ہو یا جو سماعت کرتا ہو دھکم پالی علی قدر عقول ہو جیسے لوگ ہوں وہیسا ہی کلام ہو،

یہ صاف ظاہر ہے کہ اس معاملہ میں جیسے اور معاملات میں حد واسطہ سے تجاوز کرنا ممکن ہے یا اس حد سے کم رہنا۔ پس وہ لوگ جو تسخیر میں حد مناسب سے آگے بڑھ جاتے ہیں وہ مسخرے اور عامیانہ آدمی معلوم ہوتے ہیں۔ یہی مذاق پر وہ تلے ہوئے ہیں چاہے کچھ ہی کیوں نہ ہو۔ ان کو متانت اور تہذیب کی باجیت سے کوئی غرض نہیں دل لگی سے مطلب ہے خواہ اس شخص کو کبھی بھی اڑائی جاتی ہے اس کو بچ ہی کیوں نہ رہے۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جو نہ خود کوئی مذاق فقرہ کہتے ہیں بلکہ جو شخص بھی مذاق کرتا ہے اس سے سخت آزرہ ہوتے ہیں ایسے شخص کو کھرا اور اجڈ کہتے ہیں۔

وہ لوگ جنکا مذاق سلیم ہے ان کو بذلیخ (معاذ جواب) کہتے ہیں یہ نام دلالت کرتا ہے ان کے اس ہنر کے گاہ گاہ دل خوش کن وصف پر۔ ان اوقات کو جو خوشی و خرمی کا باعث ہوتے ہیں ان کی سیرت کی تحریک کہہ سکتے ہیں لیکن تسخیر کے مضامین کو چونکہ دور تلاش کرنا نہیں

تسخیر

اجڈ

ہوتا اور دل لگی اور جہل میں اکثر اشخاص افراط کی طرف مائل ہیں اور جہاں دیکھو اس کا چرچا ہے لہذا جو لوگ حقیقتہً بذلہ سچ اور تیز فہم ہیں انھیں کے ساتھ مسخروں کو بھی تیز فہم کہہ دیتے ہیں کیونکہ وہ بھی دل کے پہلانے والے ہوتے ہیں۔ لیکن یہ نفاق ظاہر ہے حسب تقریر گزشتہ کردوئوں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

اوسط کی حالت کا وصف سلیقہ ہے۔ سلیقہ شعار انسان ایسی گفتگو رکھتا اور سلیکا جو معزز آدمی کی شان کے شایان ہو۔ کیونکہ ایسا انداز گفتگو موجود ہے جبکہ ایک معزز شریف آدمی اپنی شان کے لائق سمجھ کے استعمال کرتا ہے اور ایسی گفتگو کو سنا پسند کرتا ہے ایک شریف آدمی کے مذاق میں اور کمینہ کے مذاق میں فرق ہے اور اسی طرح ایک تعلیم یافتہ شخص اور غیر تعلیم یافتہ شخص کے مذاق اور طرز گفتگو میں ہم قدیم کیمڈی اور جدید کیمڈی کو مقابلہ کر کے ملاحظہ کر سکتے ہیں۔ قدیم میں محض عبارت مضحک ہوتی تھی اور جدید میں صرف نایہ سے مطلب نکالتے ہیں اور شایستگی کے اعتبار سے دونوں میں بڑا فرق ہے۔

کیا اچھی دل لگی کرنے والے کی یہ تعریف ہے کہ اُس کی زبان ایک شریف آدمی کے لائق ہو یا وہ جو سامعین کو رنج نہیں دیتا بلکہ خوش کرتا ہے ؟ ایک نکتہ کا فیصلہ بہت ضرور ہے کیونکہ مختلف اشیا ہیں جو بعض اشخاص کے لئے قابلِ تفریح ہیں اور بعض کے لئے خوشگوار ہیں۔ لیکن وہ سب کو جاکوئی سمجھتا ہو وہ ایسی گفتگو ہوگی جس کو وہ خود کام میں لاتا ہے۔ کیونکہ ایسا سلوم ہوتا ہے کہ وہ ایسا ہی مذاق کرے گا جس کو وہ خود سن سکتا ہے۔ بعض ایسے مذاق ہیں جنکو ایک شریف آدمی نہ کرے گا کیونکہ مسخر ایک طور کی بات ہے اور بعض قسم توہین کی ایسی ہیں جو قانوناً ممنوع ہیں۔ مقض کو لازم تھا کہ بعض اقسام کے مذاق کو بھی ممنوع قرار دیتا ہے۔ شایستہ شریفوں کی یہ اخلاقی حالت ہے ایسا شخص گو یا پ بے خودی قانون پس یہ اوسط درمیانی سیرت ہے خواہ اس کو سلیقہ ہو خواہ دکاوت۔ مگر مسخرہ اپنے مذاق کی سمجھ کا غلام ہے نہ وہ اپنی ذات کو چھوڑے گا

نہ اور کسی شخص کو جس پر تنقید لگا سکیں اور وہ اسی زبان میں گفتگو کرے گا کہ کوئی شائستہ انسان اس کو اختیار نہیں کر سکتا بلکہ اس کے سننے سے بھی کانوں پر ہاتھ دھر بیگا۔
اجلہ وہ شخص ہے جو معاشرت کے قابل ہی نہیں ہوتا وہ کوئی اچھی بات خود نہیں کہتا اور ذرا سی بات پر باڑ جاتا ہے۔ لیکن تفریح طبع اور مذاق ضروری عناصر ہیں زندگی کے لئے۔

پس اوسط کی حالتیں زندگی میں جن کا بیان ہوا تین ہیں یعنی دوست مزاجی، صدق، بندہ سنجی۔ ان سب کو تعلق ہے معاشرت سے بعض اقوال و افعال میں۔
ان میں فرق ہے اس اعتبار سے کہ ان میں ایک کو تعلق ہے سچائی سے اور دوسروں کو لذت سے اور ان دو میں سے ایک تفریح کی لہ میں داخل ہے اور دوسرے کو زندگی کے ربط و ضبط سے تعلق ہے۔

باب پانزدہم

شرم

شرم کے احساس کو فضیلت کہنا صحیح نہیں ہے یہ ایک جذبہ ہے نہ کہ کوئی اخلاقی حالت۔ کم از کم یہ ہے کہ اس کی تعریف اس طرح کی جائے کہ شرم ایک قسم کا خوف ہے رسوائی سے۔ اور اپنے اثر میں یہ تشابہ ہے خطرات کے خوف سے کیونکہ جب لوگوں کو شرم آتی ہے تو وہ جمعیپ جاتے ہیں (ان کا چہرہ سرخ ہو جاتا ہے) اور جب موت کا خوف ہوتا ہے تو ان کا چہرہ زرد ہو جاتا ہے۔ یہ صاف ظاہر ہے کہ دو نوافعالی حالتیں ہیں اور ایک اعتبار سے دونوں جسمانی حالتیں ہیں اور یہ علامت جذبہ کی ہے نہ کہ اخلاقی حالت کی۔ یہ جذبہ وہ ہے جو کہ مخصوص ہے جوانی سے نہ کسی اور زمانہ حیات سے۔ ہم یہ سوچتے ہیں کہ جوان کو شرم کا اظہار لازم ہے اور چونکہ ان کی زندگی گانی کا نظام جذبات پر ہے اور یہ زمانہ اغلاط سے بھرا ہوا ہوتا ہے شرم ہی ان کو غلطیوں سے روکتی رہتی ہے۔ پھر جبکہ ہم جوان کی مدح میں شرم کے اظہار کو لیتے ہیں کوئی شخص بوڑھے کے شرم کا اظہار کی مدح نہ کریگا کیونکہ ہم یقین کرتے ہیں کہ بوڑھے کو شایاں نہیں ہے کہ وہ کوئی ایسا کام کرے جو شرم کا باعث ہو۔ نہ کوئی نیک آدمی شرم مندہ ہوگا کیونکہ شرم زشت کرداری سے ہوتی ہے تاکہ وہ بدکردار ہی نہ کرے۔ اس میں کوئی فرق نہیں ہے کہ بعض چیزیں درحقیقت شرمناک ہیں اور بعض ایسی ہیں جو ایسی سمجھی جاتی ہیں چاہے کہ لوگ ان میں سے کسی کے متحجب نہ ہوں اور اسی لئے انکو

شرمندہ بھی نہ ہونا چاہئے۔ کینہہ اخلاق کے آدمی ایسا کام کریں گے جو شرمناک ہو۔
 ایسے شخص کا قصور جو ایسی اخلاقی حالت میں زندگی کرتا ہو کہ اگر وہ ایسا
 کوئی کام کرے تو وہ شرمندہ ہو اور اس کا اپنے آپ کو نیک سمجھنا باطل ہے
 کیونکہ شرم صرف فعلِ ارادی ہی پر ہوتی ہے اور نیک آدمی کبھی ایسا کام نہ کرے گا
 جو کینہہ بن ہو۔ البتہ شرم ہو سکتا ہے کہ نیک ہو صرف بالفرض اس کا یہ مفہوم ہے
 کہ اگر کوئی خاص طور کے فعل کا مرتکب ہو تو وہ شرمندہ ہو لیکن نیک آدمی میں
 کوئی چیز فرضی نہیں ہوتی۔ پھر اگر مان لیا جائے کہ بے شرم ہونا فرومایگی ہے
 اور شرمناک کام کر کے شرم کو محسوس نہ کرنا تو ہم کو ایسے نتیجہ کے نکالنے کی ضرورت
 نہیں ہے کہ ایسے کام کرنا اور ان کے ارتکاب پر شرمندہ ہونا۔
 اسی طرح زہد کوئی فضیلت نہیں ہے بلکہ ایک مرکب حالت ہے
 جیسا کہ ہم عقریہ میں بیان کریں گے اب ہم عدل پر غور کریں گے۔

لے زہد اور شرم میں وجہ مشابہت یہ ہے کہ زہد میں دہری خواہش مغوی ہے اور شرم برے
 کام کے ارتکاب پر دلالت کرتی ہے ۱۲ ترجم
 سے عقریہ سے مراد ہے مقالہ ہختم۔

مقالہ پنجم

باب اول

عدل

اب ہم عدل اور ظلم پر بحث کریں گے۔ ہم کو اس پر غور کرنا ہے کہ ایسے افعال عدل کی کیا صفت ہیں جن پر عدل یا ظلم کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور کس معنی سے عدل ایک وسطی حالت ہے اور وہ طافین کیا ہیں جن کے درمیان عدل واقع ہوا ہے۔ اس بحث میں ہم اسی مسلک پر چلیں گے جو اور فضیلتوں کے بیان میں ہم نے اختیار کیا تھا جن کا ذکر ہو چکا ہے۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اصطلاح عدل کو استعمال کرتا ہے وہ اس سے ایک خلقی حالت مراد لیتا ہے جو لوگوں کو ایسے کام کے قابل کر دیتا ہے جو عادلانہ ہو اور کس لئے وہ اپنے فعل اور نیت سے عادل ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح ظلم بھی ایک خلقی حالت ہے جس سے لوگ اپنے فعل اور نیت سے ظالم ہو جاتے ہیں۔ ہم یہ معمولی تعریف عدل اور ظلم کی ابتدا میں ماننے لیتے ہیں۔ ہم عدل کو ایک خلقی حالت سمجھتے ہیں اور ظلم ایک اور خلقی حالت ہے کیونکہ اخلاق عالمیں ایک اعتبار سے علموں اور قوتوں کے مختلف ہیں جبکہ ہر ایک ہی قوت یا علم ضدین پر صادق آتا ہے۔ دو متضاد خلقی یا طبعی حالتوں سے ایک کا اطلاق ضدین پر نہیں ہو سکتا مثلاً صحت ایسے نتائج نہیں پیدا کرتی جو صحت کی ضد ہو بلکہ ایسے ہی نتائج پیدا کرتی ہے جو صحت ہوں۔ کیونکہ ہم کہتے ہیں کہ غلام شخص کی تندرستی کی رفتار ہے جب وہ اس طرح چلے جیسے تندرست آدمی چلتا

یہ اکثر ممکن ہے کہ متضاد خلقی حالتوں سے ایک کو دوسری سے امتیاز کر لیں یا خلقی حالتوں کو ان کے آثار سے امتیاز کریں یعنی ان کے اسباب اور نتائج سے۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ صحت کی اچھی حالت کیا ہے۔ یہ بھی فوراً واضح ہو جاتا ہے کہ خراب حالت کیا ہے یا یہ کہ اچھی حالت ان حالات سے ظاہر ہو جاتی ہے جن سے اچھی حالت صحت کی پیدا ہوتی ہے اور وہ حالات جن سے اچھی صحت پیدا ہوتی ہے صحت کی اچھی حالت سے کیونکہ اگر اچھی حالت صحت کی وہ حالت ہے جس میں بدن خراب ہوتا ہے اس کا یہ ضروری نتیجہ ہے کہ خراب حالت صحت کی وہ ہے جس میں بدن لاغر ہوتا ہے اور یہ کہ جو چیز بدن کی فربہ پیدا کرتی ہے وہی چیز ہے جو صحت پیدا کرتی ہے۔

اور یہ بھی کلیہ عام ہے کہ اگر دو متضاد جدول سے دو معنی میں استعمال ہوتا ہو تو دوسرا جو اس کا ضد ہے، وہ بھی دو معنی میں مستعمل ہو گا۔ مثلاً لفظ عادل کے چند معنی ہیں اسی طرح لفظ ظالم کے بھی چند معنی ہیں۔

یہ معلوم ہوتا ہے لفظ عدل اور ظلم دو معنی سے مستعمل ہیں۔ لیکن چونکہ وہ معنی ایک دوسرے کے قریب قریب ہیں ان کا اشتراک یا تضاد فظنی سے بچ جاتا ہے ایسا نہ ہو اگر مختلف معانی بالکل جدا ہوں کیونکہ فرق بالکل بین ہوتا، جبکہ خارج میں اس کی صورت ظاہر ہو مثلاً جو ابہام یونانی لفظ کلیس کے معنی میں ہے کیونکہ ایک معنی اس کے ہنسلی کی ہڈی کے ہیں دوسرے گنجی جو دروازوں کے متعلق کرنے کے لئے کام آتی ہے۔

باب دوم

عدل اور ظلم کے مختلف معنی

ضرور ہے کہ مختلف مفہوم جس سے کسی شخص کو ظالم کہتے ہیں دریافت کئے جائیں۔ جو شخص ملکی قانون کو توڑتا ہے اس کو بھی ظالم کہتے ہیں۔ وہ بھی ظالم کہا جاتا ہے جو کسی چیز میں اپنے حصہ سے زیادہ لیتا ہے ایسے یہ صاف ظالم ہرے کہ عادل وہ شخص ہے (۱) جو قانون کا پابند ہے (۲) وہ جو ایمان دار ہے۔ پس (۱) قانون کی پابندی (جائز ہونا) کیا ہے (۲) ایمانداری (راست بازی) کیا ہے۔ ظلم (نا انصافی) کیا ہے (۱) ناجائز ہونا (۲) ناراستی۔

باب سوم عدل اور ظلم کے مقامات

پس ظالم دوسرے معنی کے لحاظ سے وہ ہے جو اپنے حق سے زیادہ لیتا ہے۔ اس کو ان شیا سے کام پڑیگا۔ نہ ہر شے سے بلکہ ان چیزوں سے جو دولت میں شامل ہیں جو مطلقاً مال کہے جاتے ہیں نہ باضافت شخص واحد وہ ایسی چیزیں ہیں جن کے لئے انسان دعا میں اکتفا ہے اور جستجو میں کرتا ہے۔ لیکن اس کو چاہئے کہ ایسی چیزوں کے لئے دعا مانگے کہ جس طرح یہ چیزیں مطلقاً اچھی ہیں اسی طرح اسکی نسبت سے بھی اچھی ہیں اور ایسی ہی چیزوں کو پسند کرے جو ان کے لئے اچھی ہیں۔

یا انصاف آدمی ہمیشہ اپنے حصہ سے زائد لینا پسند نہیں کرتا بلکہ بخلاف اس کے اپنے حصہ سے کمتر لینا پسند کرتا ہے۔ ایسی چیزیں جو مطلقاً بری ہیں۔ لیکن چونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ دو برائیوں سے جو کمزور بھی ایک معنی سے اچھی ہے اور اپنے حصہ سے زائد لینے کے یہ معنی ہیں کہ جو چیز اچھی ہے اس میں سے اپنے حصہ سے زائد تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ اپنے حصہ سے زائد لیتا ہے۔ ایسا شخص بے ایمان کہا جاتا ہے کیونکہ بے ایمانی ایک عام اور جامع لفظ ہے۔

تانون کا توڑنے والا ہمارے نزدیک ظالم ہے اور قانون پر چلنے والا عادل ہے اور یہ بالکل واضح ہے کہ جو چیز قانون کے موافق ہے وہ ایک معنی سے عدل ہے کیونکہ بن چیزوں کو صاحب اختیار واضح قانون نے وضع کیا ہے وہ قانون کے موافق ہیں۔ اور ان سب چیزوں کو ہم عادلانہ

کہتے ہیں قانون ہر مضمون پر کچھ کلام کرتا ہے۔ اس نظر سے کہ قوم کے اغراض اس سے متعلق ہیں باعتبار کل قوم کے یا ان لوگوں کے جو بہترین اشخاص ہیں اور جو شہر کے باشندے پیشرو ہیں خواہ نیکی (فضیلت) کے بارے میں کلام ہو یا کسی اور ہی مفہوم سے۔ لہذا ایک ہی مفہوم ہے جس سے ہم لفظ عادل کو استعمال کرتے ہیں اس سب کا رجوع سعادت یا سعادت کے عناصر جو کسی تمدن جماعت میں ہوں ان کے پیدا کرنے اور برقرار رکھنے کی جانب ہے۔ قانون ہکو حکم دیتا ہے کہ ہم ایک شجاع آدمی کے فرائض بجالائیں نہ یہ کہ جنگ کی صفوں سے بھاگ کھڑے ہوں یا ہتھیار ڈال دیں۔ ایک عقیف شخص کے سے کام کریں یعنی زنا اور پردہ درسی سے اجتناب کریں یا شریف آدمی کے سے اعمال بجالائیں دست درازی اور دشنام دہی سے باز رہیں اور یہی حال جملہ نیک خصال در ذیل کا ہے۔ بعض کاموں کا حکم دیا گیا ہے اور بعض سے منع کیا گیا ہے اور یہ جملہ افعال نیک دلی اور حق دوستی سے کیے جائیں جبکہ قانون جائز طریقے سے منع کیا گیا ہو اور ایسے دل سے وہ افعال بجالائیں جو مثل پہلی صورت کے جواز نہ رکھتا ہو جبکہ قانون وقتی ضرورت سے بنا لیا گیا ہو۔

پس عدل جسکی یہ تعریف کی گئی ایک کامل فضیلت ہے اگر یہ مطلقاً کامل نہیں بلکہ باضافت کسی شخص کے ہمسایہ لوگوں کے کامل فضیلت ہے اسی لیے یہ عدل ہی ہے جو اکثر اعلیٰ درجے کی فضیلت خیال کی جاتی ہے اسکی شان و شوکت صبح اور شام کے ستاروں سے بڑھی ہوئی ہے یا جیسے فی المثال کہا گیا ہے۔ عدالت جملہ فضائل کا خلاصہ ہے۔

یہ اعلیٰ درجے کے مفہوم سے کامل فضیلت ہے چونکہ یہ کامل فضیلت کی فراولت ہے۔ یہ اس وجہ سے بھی کامل ہے کہ جو شخص اس پر قبضہ رکھتا ہے وہ اپنی فضیلت کو بہ نسبت اپنے ہمسایوں کے اس کو کام میں لاسکتا ہے

لے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ کوئی مصرع یا جزو شعر ہے ۱۲ مترجم
لے یہ مصرع تھیوٹکس نوی لیڈ لیس اور دوسرے شعرا کی طرف سے ۱۲ مترجم

نہ صرف بذاتِ خود۔ کیونکہ ایسے اشخاص میں جو فضیلت کو بجائے خود ظاہر کر سکتے ہیں اور بقابلہ اپنے ہمسایوں کے اس کے اظہار کے قابل نہیں ہیں۔ لہذا بیاس کے مقولہ کا مفہوم بہت خوب ہے کہ ”کام سے انسان کا ظہور ہوتا ہے“ کیونکہ جو شخص کام کرتا ہے اس کو دوسرے لوگوں کے ساتھ تعلق اور معاشرت ہوتی ہے۔ لہذا عدالت ہی ایک ایسی فضیلت ہے جس سے دوسروں کی بھلائی ہے۔ اس لئے کہ اس کے مفہوم ہی میں دوسروں کے ساتھ تعلق پایا جاتا ہے کیونکہ یہ کسی اور شخص کے اغراض کو ترقی دیتی ہے خواہ یہ دوسرا شخص عالم ہو خواہ ایک ہموطن باشندہ شہر ہو۔

چونکہ سب سے بدتر انسان وہ ہے جو اپنی زندگی میں اور دوسروں کے تعلقات میں فرومانگی کا اظہار کرتا ہے۔ اور بہترین انسان وہ ہے جو اپنی حیات میں اور دوسروں کے ساتھ تعلقات میں فضیلت کا اظہار کرتا ہے۔ اس لئے کہ یہ ایک دشوار کام ہے۔

لہذا عدالت اس معنی سے فضیلت کا جز نہیں ہے۔ بلکہ پوری فضیلت ہے اس کا مقابل ظلم و نا انصافی کسی رذالت کا جز نہیں ہے بلکہ پوری رذالت ہے۔ اگر دریافت کیا جائے کہ فضیلت اور عدالت میں کیا فرق ہے اس معنی کے اعتبار سے تو بیان مذکور سے یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ دونوں ایک ہیں لیکن ضمنی مفہوم میں فرق ہے۔ خلقی حالت کو جب بنسبت دوسروں کے اعتبار کریں تو عدالت ہے اور اگر مطلقاً اعتبار کریں ایک خلقی حالت کی حیثیت سے تو وہ فضیلت ہے۔

باب چہارم

عدالت بہ اعتبار جز، فضیلت کے



لیکن ہم عدالت سے جز فضیلت کی حیثیت سے بحث کرتے ہیں کیونکہ ایسی عدالت بھی موجود ہے جو ایک جز کی حیثیت رکھتی ہے اسی طرح ایک جز وی ظلم ہے جس پر بحث ہوتا ہے۔ ہم اس جز وی ظلم کو اس واقعہ سے استدلال کر سکتے ہیں۔ ایک شخص ہے جو کسی اور قسم کی شرارت کا اپنے فعل میں مظہر ہوتا ہے گو کہ وہ ظالمانہ فعل کا ارتکاب کرتا ہے وہ اپنے واجبی حق سے زیادہ کہیں ایسا مثلاً اگر کوئی شخص اپنی سپہ بیک دیتا ہے بزدلی سے یا مزاج کی برہی سے خواب الفاظ منہ سے نکالتا ہے یا کھل کی وجہ سے مالی مدد سے انکار کرتا ہے۔ لیکن جب وہ اپنے حق سے زیادہ لیتا ہے تو اکثر ایسا ہوتا ہے کہ رذالت کی مختلف صورتوں سے کسی ایک کا مرکب نہیں ہوتا اور نہ ان سب کا بلکہ ایک نوح رذالت کی ہے۔ بیباک صاف ظاہر ہے۔ کیونکہ اس کا فعل فانی سرزنش ہے یا دوسرے الفاظ میں ظالمانہ ہے۔ بیباک اور ظلم (یا انصاف) ہے گو یا کہ وہ ایک جز ظلم کا ہے۔ اس حیثیت سے کہ ظلم ایک کمال ہے۔ یہ اور ایک مفہوم ظالم کا ہے۔ جس میں یہ (جس کا احوال مذکور ہے) ایک جز ہے گو یا ظلم یا قانوناً ممنوع کے پورا سی ساحت کا ایک جز ہے۔

ظلم جز رذالت کی حیثیت سے

لے انگریزی لفظ ان جیٹ اور ان جیٹس کے معنی محدود ہیں لیونانی لفظ انیڈرکین انیڈرکین کے مقابلہ میں جس کا یہاں استعمال ہوا ہے۔ جو شخص اپنی سپہ بیک دیتا ہے اس کے اس فعل کو ظالمانہ نہیں کہتے۔ ۱۲ مترجم۔

پھر مثلاً کوئی شخص زنا کا مرتکب ہوتا ہے نفع کے لئے اور اس سے روپیہ
 کماتا ہے جبکہ دوسرا شخص کچھ صرف کرتا ہے اور نقصان اٹھاتا ہے صرف اس لئے
 کہ اس کو لذت حاصل ہو اس صورت میں دوسرا شہوت پرست ہے نہ وہ جو اعتدال
 کرتا ہے پہلا ظالم ہے شہوت پرست نہیں ہے اور سبب صاف ظاہر ہے کہ
 پہلے شخص کا مقصد استحصال لذت نہ تھا بلکہ نفع یہ کہ یہ ممکن ہے کہ جلد ظالمانہ
 افعال کو یا جرموں کو کسی خاص بذالت سے منسوب کریں مثلاً عدم اعتدال سب کی
 طرف زنا کو منسوب کریں اور لشکر سے بھاگنے کو بزدلی کی طرف اور غضب کی
 طرف باریٹ کو اور جب کوئی صورت ظالمانہ نفع کی ہو اس کو کسی بذالت کی
 طرف منسوب نہیں کر سکتے الا ظلم کی طرف -

پس یہ ظاہر ہے کہ علاوہ کلی ظلم کے ایک اور خاص ظلم ہے جس کا یہی
 نام ہے - چونکہ اس کی تعریف ایک ہی جنس کے تحت میں ہے لہذا دونوں کا
 اثر اور لوگوں کی نسبت سے ہوتا ہے - لیکن ایک تعلق عزت سے یا ملکیت
 سے یا عافیت سے یا جو کوئی جامع اسم ان سب چیزوں کے لئے رکھ سکیں اور
 یہ انتفاع کی خوشی کے باعث سے ہے اور دوسری کو تعلق ہے خلقی فعل کی
 پوری ذکر، وسعت سے -

یہ چونکہ کلی اور جزئی ظلم نوعیت سے مختلف ہیں تو یہ مشترک لفظ ہے اور چونکہ یہ ایک ہی عنوان کے تحت
 ہیں لہذا مترادف ہیں - ۱۲ مترجم

باب پنجم دو قسمیں فضیلت اور ظلم کی

پس یہ صاف ظاہر ہے کہ عدالت کی مختلف انواع کی قسمیں ہیں اور ایک قسم ایسی ہے جو کامل فضیلت سے مختلف ہے۔ ہم کو چاہئے کہ اس کی ماہیت اور مصفت دریافت کریں۔

ظالم کی تعریف دو معنی سے لگی یعنی ایک وہ جو خلاف قانون ہے دوسری وہ جو بے ایمانی ہے اسی طرح عادل بھی جو قانون کے موافق یا صاحب ایمان ہے پس ظلم کے بارے میں بیان ہو چکا ہے کہ وہ مطابق یا ہمراہ قانون کی مخالفت کے ساتھ لیکن خلاف ایمان ہونا اور خلاف قانون ہونا ایک ہی شے نہیں ہے بلکہ ان میں جزو اور کل کی نسبت ہے جو خلاف ایمان ہے وہ ہمیشہ خلاف قانون ہے لیکن جو خلاف قانون ہے ضرور نہیں کہ ہمیشہ خلاف ایمان ہو پس اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ فقط ظالم اور ظلم جبکہ اپنے محدود معنی میں استعمال کئے جائیں تو ان کے معنی مختلف ہیں ان ہی انفظول کے معنی سے جب وہ وسیع معنوں کے لئے بولے جائیں اور ان میں نسبت جزو اور کل کی ہو تو ہے کیونکہ ظلم ایک جز ہے کلی ظلم کا اور اسی طرح یہ عدالت جزو ہے کلی عدالت کا پس ضرور ہے کہ جزئی عدالت اور جزئی ظلم کہا جائے اور اسی طرح عادل اور ظالم جزئی مفہوم میں استعمال کئے جائیں۔

کلی عدالت

اب ہم عدالت اور ظلم کو جو مطابق کامل فضیلت اور کامل رذالت کے میں علیحدہ رکھتے ہیں پہلی کامل فضیلت کی مزاولت ہے۔ اور دوسرا کامل رذالت کی دوسرے لوگوں کی اصناف سے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ عادل اور ظالم جو مطابق کلی عدالت اور ظلم کے ہیں ان کا فیصلہ صریح سے ہو۔ اکثر وہ افعال

جہاں نون پیش کرتا ہے ایسے افعال میں جو کامل فضیلت سے صادر ہوتے ہیں کیونکہ قانون ہموکلم دیتا ہے کہ ہر فضیلت کی مزا دلت کریں اور جی کرتا ہے کہ ہر ذالت کے ارتکاب سے باز رہیں۔ لیکن وہ اسباب جو کامل فضیلت کی پیدائش کے باعث ہوتے ہیں وہ ایسے قانونی مجارے ہیں جو اہل شہر کے فرائض کی تعلیم کے لئے نافذ ہوئے ہیں۔ مگر وہ تعلیم فرد انسان کی ہے جو اس کو اچھا شہری نہیں بلکہ اچھا انسان بناتی ہے۔ وہ اس کے بعد ضرورتاً متعین ہوں گے کہ آیا یہ شعبہ فن تمدن کا ہے یا کسی اور علم و فن کا کیونکہ جلد صورتوں میں نیک آدمی ہونا اور نیک شہری دونوں ایک ہی نہیں۔

جننی عدالت کی دوسریں ہیں اور عادلانہ فعل کی جو کہ جننی عدالت کے مطابق ہے ایک تو تقسیم اعزاز یا دولت یا اور چیزوں کی جن کی تقسیم ارکان اجتماع میں ہوتی ہے۔ جیسے اس مقام پر ہے کہ ایک شہری کا حصہ دوسرے شہری کے مساوی یا غریب ہو اور دوسری قسم غلط کی تصحیح کرتی ہے ذاتی معاملات میں اس دوسری قسم کی بھی دوسریں ہیں ذاتی معاملات (۱) ارادی (۲) غیر ارادی ہوتے ہیں۔ ارادی معاملات اس قسم کے ہیں جیسے خرید و فروخت قرض دینا سود پر ضمانت دینا قرض دینا بلا سودی روپیہ کو امانت میں رکھنا اجارہ دینا اور یہ اس لئے ارادی کہے جاتے ہیں کیونکہ مبادی ان معاملات کا ارادی یعنی ان معاملات میں لوگ اپنے آزاد ارادہ سے پڑتے ہیں۔ غیر ارادی معاملات بھی (۱) خفیہ ہوتے ہیں مثلاً چوری زنا زہر خورانی قلیبا فی غلاموں کو اغوا کر کے مالکوں کے پاس سے بھگادینا۔ قتل جمہوی گواہی بنا (۲) شدید جیسے مار پیٹ جس قتل زنا یا بچہ گیری عضو کا کاٹ ڈالنا (ختم) اتہام و گستاخانہ سلوک۔

جننی عدالت
کی دوسریں

یہ وعدہ ارسطا لیس نے اس کتاب میں نہیں پورا کیا بلکہ یہ سوال جو یہاں پیدا کیا گیا ہے اس پر کتاب تمدن پانچویں مقالہ سوم باب میں غور کیا جائیگا اس بات کو ملحوظ رکھنا چاہئے کہ ارسطا لیس کے نزدیک علم اخلاق ایک شعبہ علم تمدن کا ہے ۱۲ء

باب ششم

تقسیمی عدالت

جیسے کوئی شخص جو ظالم ہے وہ بے ایمان ہے اور جو چیز ظالمانہ ہے وہ بے ایمانی کی چیز ہے یہ صاف ظاہر ہے کہ کوئی صورت اوسط کی ہے بے ایمانی اور عدم مساوات کے اعتبار سے یہ اوسط وہی ہے جو کہ ایمانداری اور مساوات ہے۔ کیونکہ کسی فعل کی کچھ ماہیت ہی کیوں نہ ہو جس میں زیادتی اور کمی ممکن ہے۔ ایمانداری اور مساوات بھی ممکن ہے۔

اگر وہ چیز جو ظالمانہ ہے وہ بے ایمانی اور جو عادلانہ ہے وہ ایمانداری ہے اس کو ہر شخص بلا حجت دیکھ سکتا ہے۔

لیکن چونکہ جو ایمانداری یا مساوات ایک اوسط ہے درمیان طرین کے

تو جو چیز عادلانہ ہے وہ ایک اعتبار سے ایک اوسط ہے۔ لیکن ایمانداری یا

مساوات دو شخصوں یا دو چیزوں پر دلالت کرتی ہے کہ ان میں سے یہ نتیجہ

نکلتا ہے کہ جو چیز عادلانہ ہے وہ اوسط ہے۔ یہ کہ ایمانداری یا مساوی جو کہ نقص

ہو بعض اشخاص کی طرف اس سے یہ بھی نتیجہ نکلا کہ از بسکہ یہ اوسط ہے تو یہ وسط

ہے درمیان دو طرفوں کے یعنی فراط و تفریط اور جس حد تک یہ عادلانہ ہے

یہ مضامین ہے بعض اشخاص کی جانب۔ لیکن اگر ایسا ہو تو یہ جو عادلانہ ہے

وہ دلالت کرتا ہے کہ کم از کم چار حدوں پر کیونکہ اشخاص جسکی اخلافت سے یہ

ایمانداری یا مساوی لیکن ایمانداری تقسیم میں موجود نہیں ہوتا کسی جہت تک و مقابل (قبیل کر نیوالے)

نہوں اور نہ مساوات ہو سکتی ہے جہت تک کہ انشاء کی تقسیم نہ ہو ۱۲ مترجم۔

عادلانہ ہے دو ہوں گے اور اشیا جو اس میں شامل ہیں اسی طرح وہ ہوں گے اور بھی اگر اشخاص مساوی ہوں تو اشیا بھی مساوی ہوں گے کیونکہ وہ نسبت جو ایک چیز کو دوسری چیز سے ہے وہی نسبت ایک شخص کو دوسرے شخص سے ہے۔ کیونکہ اگر اشخاص مساوی نہ ہوں گے تو وہ حصے بھی برابر کے نہ پائیں گے۔ فی الواقع میل و لڑائیوں کا اور شکایتوں کا یا تو یہ ہے کہ لوگ جو مساوی ہیں ان کو غیر مساوی حصے ملتے ہوں یا لوگ جن میں برابر ہی نہیں ہے ان کو برابر کے حصے ملتے ہوں جو ان کو تقسیم کئے گئے ہیں۔ یہی صدق صاف صاف اصول لیاقت سے بھی واضح ہوتا ہے کیونکہ ہر شخص اس کو تسلیم کرتا ہے۔ تقسیم میں انصاف کا تعین کسی قسم کی لیاقت سے ہوتا ہے فقط سب لوگ لیاقت کا ایک ہی مفہوم نہیں سمجھتے۔ جہتوریہ کے قائل آزادی کو لیاقت سمجھتے ہیں۔ اولیگارکی چند کی حکومت ماننے والے دولت اور شرافت کو شرفانیت کے ماننے والے نیکی یا فضیلت کو۔

پس عدالت ایک قسم کا تناسب ہے کیونکہ تناسب مجرد مقدار ہی سے مخصوص نہیں ہے بلکہ عموماً مقدار سے تعلق رکھتا ہے۔ تناسب نسبتوں کی مساوات ہے اور چاروں حدوں پر دلالت کرتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ منفصل تناسب میں چار حدیں ہوتی ہیں لیکن متصل تناسب پر بھی یہی بات صادق آتی ہے۔ کیونکہ متصل تناسب میں ایک ہی حد کو بجائے دو کے استعمال کرتے ہیں یعنی وہ حد مکرر آتی ہے۔ مثلاً ۱ کو جو نسبت ہے ب سے

۱۰ دیکر کسی حکومت ملی اور انگار کی حکومت بعض منتخب لوگوں کی انتہائیت اور سٹاکری حکومت شرفاً ۱۲ مترجم

۱۰ جزء مقدار جیسے مثلاً اعداد ایک دو تین چار وغیرہ نہ کہ دو گھوڑے تین گاؤں چار میل وغیرہ۔ مجرد شخص عدد ملا لکھا معدود علم اشاطیقی جس کی بحث ساتویں اٹھویں مقالوں میں اقلیدس کے ہے۔

غیر مجرد مقدار جو حساب کتاب روپیہ یا اشیا کا جیسے سیاق میں فرد حسابات وغیرہ ۱۲ مترجم ۱۰ واضح ہو کہ تناسب کی دو قسمیں ہیں ایک متصل دو سری منفصل متصل کی مثال یہ ہے

۴ : ۶ :: ۶ : ۹ متصل کی مثال ۵ : ۷ :: ۷ : ۸ :: ۸ : ۱۰

وہی نسبت ب کو ج سے پہاں ب مکر لیکھی ہے۔ لہذا ب کو اگر دوسرے تینوں حدیں تناسب کی چارہوں کی تہ لئے کم سے کم چار حدیں مطلوب ہوتی ہیں اور ان میں نسبتوں کی مساوات کا ہونا اشیا اور اشخاص ایک طور سے تقسیم ہوتے ہیں۔ جیسے یہ مساوات کہ اگر کو جو نسبت ہے ب سے وہی نسبت ج کو کہتے ہیں اور بالابال ہیں تو یوں نہیں گے کہ اگر کو جو نسبت ہے ج سے وہی نسبت ب کو کہتے ہیں۔ پس مجموعہ مجموعہ سے وہی نسبت ہوگی یعنی اگر ج کو جو نسبت ہوگی ب سے وہی نسبت ہوگی جو کہ ب سے یا ج کو جو نسبت ہے لیکن یہ ترکیب ہے جو کہ تقسیم سے پیدا ہوتی ہے اور اگر حدود کو اس طرح ملائیں تو صحیح ترکیب ہو جائے۔

لے واضح ہو کہ ہر نسبت میں پہلی حد کو مقدم کہتے ہیں اور دوسری کو تالی کہ ب = ج : د
مقدم تالی مقدم تالی
و مقدم ہے ب تالی اسی طرح ج مقدم ہے۔ اور د تالی ابدال یہ کہ دوسری نسبت کے مقدم کو پہلی نسبت کی تالی کر دیں اور پہلی نسبت کی تالی دوسری نسبت کا مقدم اور تالی کو تالی۔
لے یہی شخص کو شخص سے وہی نسبت ہے جو کہ شے کو ہے شے سے۔
سے مفروضہ مثال میں کہ اور ب اشخاص ہیں ج اور د اشیا ہیں اور ترکیب یہ ہے کہ ج شے کو شخص سے ملا دیں اور د شے کو ب شخص کے ساتھ ملا دیں ۱۲ اصم

باب ہفتم

افصال و کاج کے ساتھ اور ب کا د کے ساتھ وہی ہے جو کہ تقسیم میں ہے اور یہ عدالت ایک وسط ہے جو کہ شکست تناسب کے مابین ہے کیونکہ جو کتاب ہے وہ اوسط ہے اور جو کہ عادلانہ ہے وہ متناسب ہے اہل ریاضی اس قسم کے تناسب کو ہندسی کہتے ہیں۔ کیونکہ ہندسی تناسب میں مجموعہ کو مجموعہ سے وہی نسبت ہوتی ہے جیسا کہ ہر علم ہر علم کو دو سرے سے ہوتی ہے۔ لیکن یہ تناسب متصل نہیں ہے کیونکہ کوئی حسابی حد تنصص اور شے دونوں کے لئے نہیں آسکتی۔

پس جو چیز عادلانہ ہے اس اعتبار سے وہی متناسب ہے اور جو چیز غیر عادلانہ (ظالمانہ) ہے وہی غیر متناسب ہے۔ اس سے یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ غیر متناسب کی صورت یا افراط کی ہوگی یا تفریط کی ہوگی اور فی الحقیقت ایسا ہی ہے بھی۔ کیونکہ ظالم زائد کو لیتا ہے اور مظلوم کے لئے کم رہتا ہے۔ بدی اس کے برعکس ہے کیونکہ کمتر بدی بمقابلہ زائد کے نیکی شمار کی جاتی ہے کیونکہ کمتر بدی زیادہ تر مطلوب ہوتی ہے بہ نسبت زیادہ تر بدی کے اور جو چیز کم مطلوب ہو وہ اچھی چیز ہے اور جو زیادہ تر مطلوب ہو وہ زیادہ تر نیکی ہے۔

یہ ایک صورت عدالت کی ہے یعنی جزئی عدالت کی۔ باقی صورت عدالت کی تصحیح ہے جو واقع ہوتی ہے سچ کے معاملات میں وہ ارادی ہو یا غیر ارادی۔

یہ عدالت از روئے قسم اختلاف رکھتی ہے پہلی سے۔ کیونکہ تقسیمی عدالت جو عوام الناس کے مجموعہ زائد (فائدہ) سے بلا خلاف متناسب کی تابع ہے

لے یعنی ا + ج + ب + د : ا : ب یا ح : د

جس کا مذکور ہو چکا ہے۔ یعنی ہندوئی تناسب کیونکہ اگر تقسیم دو یا زیادہ اشخاص کو مجموعہ عام کے فنڈ سے تو یہ مطابق اس نسبت کے ہو گا جو عطیات ان لوگوں نے انفرادی طور سے کئے ہیں۔ اور ظلم بھی جو اس کے مقابل عدالت کی اس صورت کے ہے وہ شکست ہے ہندوئی تناسب کی۔ لیکن جو عدالتی کے معاملات میں موجود ہے اگرچہ ایک مفہوم سے وہ راست اور مساوی ہے اور اس کے مقابل جو ظلم ہے وہ ناراست یا غیر مساوی ہے وہ تابع ہندوئی کی نہیں ہے بلکہ عیسائی کی تابع ہے۔ کیونکہ یہاں اس میں کوئی فرق نہیں ہے خواہ نیک آدمی نے فریب دیا ایک بد آدمی کو یا ایک بد آدمی نے فریب دیا نیک آدمی کو یا یہ کہ ایک نیک یا ایک بد آدمی نے زنا کا ارتکاب کیا۔ قانون صرف ضرر کے درجہ کا لحاظ کرتا ہے قانون میں دونوں فریق برابر سمجھے جاتے ہیں اور دونوں سے ایک ہی طور کا سلوک کیا جاتا ہے اور صرف یہ سوال کرتا ہے کہ کون ظالم ہے اور کون مظلوم ہے یا یہ کہ ایک نے ضرر پہنچایا اور دوسرے کو ضرر پہنچایا۔ ظلم اس مفہوم سے ناراست یا نابرابر ہے اور کوشش قاضی کی ہوتی ہے کہ دونوں کو برابر کر دے۔ کیونکہ اس صورت میں بھی کہ ایک شخص دوسرے کو ایک ضرب لگائے اور دوسرا ضرب برداشت کرے یا ایک شخص دوسرے کو قتل کرے اور دوسرا مقتول ہو تو مصرت اور فعل کی تقیم نابرابر ہے اور کوشش قاضی کی ہے کہ مساوات پھر پیدا ہو نہ پھر اس تعذیر کے جو وہ دیتا ہے چونکہ تعذیر منافع سے ایک منہائی ہے۔ کیونکہ لفظ منافع اکثر ایسی صورتوں میں عموماً استعمال کیا جاتا ہے اگرچہ بعض اوقات درست نہیں ہے مثلاً ہم کہتے ہیں نفع اس شخص کا جو ضرب لگاتا ہے یا نقصان ایسے شخص کا جو ضرب برداشت کرتا ہے۔ لیکن یہ اسی حالت میں جبکہ برداشت

۱۔ مطلب یہ ہے کہ اگر زیادہ اہم نیکیں بنسبت ب کے ادا کرتا ہے لہذا جب کوئی عوام الناس کی ملکیت تقسیم ہوگی تو کو بڑا حصہ ملے گا۔

۲۔ اگر ہندوئی تناسب میں ۲: ۳: ۴: ۵: ۶: ۷: ۸: ۹: ۱۰: ۱۱: ۱۲: ۱۳: ۱۴: ۱۵: ۱۶: ۱۷: ۱۸: ۱۹: ۲۰: ۲۱: ۲۲: ۲۳: ۲۴: ۲۵: ۲۶: ۲۷: ۲۸: ۲۹: ۳۰: ۳۱: ۳۲: ۳۳: ۳۴: ۳۵: ۳۶: ۳۷: ۳۸: ۳۹: ۴۰: ۴۱: ۴۲: ۴۳: ۴۴: ۴۵: ۴۶: ۴۷: ۴۸: ۴۹: ۵۰: ۵۱: ۵۲: ۵۳: ۵۴: ۵۵: ۵۶: ۵۷: ۵۸: ۵۹: ۶۰: ۶۱: ۶۲: ۶۳: ۶۴: ۶۵: ۶۶: ۶۷: ۶۸: ۶۹: ۷۰: ۷۱: ۷۲: ۷۳: ۷۴: ۷۵: ۷۶: ۷۷: ۷۸: ۷۹: ۸۰: ۸۱: ۸۲: ۸۳: ۸۴: ۸۵: ۸۶: ۸۷: ۸۸: ۸۹: ۹۰: ۹۱: ۹۲: ۹۳: ۹۴: ۹۵: ۹۶: ۹۷: ۹۸: ۹۹: ۱۰۰: ۱۰۱: ۱۰۲: ۱۰۳: ۱۰۴: ۱۰۵: ۱۰۶: ۱۰۷: ۱۰۸: ۱۰۹: ۱۱۰: ۱۱۱: ۱۱۲: ۱۱۳: ۱۱۴: ۱۱۵: ۱۱۶: ۱۱۷: ۱۱۸: ۱۱۹: ۱۲۰: ۱۲۱: ۱۲۲: ۱۲۳: ۱۲۴: ۱۲۵: ۱۲۶: ۱۲۷: ۱۲۸: ۱۲۹: ۱۳۰: ۱۳۱: ۱۳۲: ۱۳۳: ۱۳۴: ۱۳۵: ۱۳۶: ۱۳۷: ۱۳۸: ۱۳۹: ۱۴۰: ۱۴۱: ۱۴۲: ۱۴۳: ۱۴۴: ۱۴۵: ۱۴۶: ۱۴۷: ۱۴۸: ۱۴۹: ۱۵۰: ۱۵۱: ۱۵۲: ۱۵۳: ۱۵۴: ۱۵۵: ۱۵۶: ۱۵۷: ۱۵۸: ۱۵۹: ۱۶۰: ۱۶۱: ۱۶۲: ۱۶۳: ۱۶۴: ۱۶۵: ۱۶۶: ۱۶۷: ۱۶۸: ۱۶۹: ۱۷۰: ۱۷۱: ۱۷۲: ۱۷۳: ۱۷۴: ۱۷۵: ۱۷۶: ۱۷۷: ۱۷۸: ۱۷۹: ۱۸۰: ۱۸۱: ۱۸۲: ۱۸۳: ۱۸۴: ۱۸۵: ۱۸۶: ۱۸۷: ۱۸۸: ۱۸۹: ۱۹۰: ۱۹۱: ۱۹۲: ۱۹۳: ۱۹۴: ۱۹۵: ۱۹۶: ۱۹۷: ۱۹۸: ۱۹۹: ۲۰۰: ۲۰۱: ۲۰۲: ۲۰۳: ۲۰۴: ۲۰۵: ۲۰۶: ۲۰۷: ۲۰۸: ۲۰۹: ۲۱۰: ۲۱۱: ۲۱۲: ۲۱۳: ۲۱۴: ۲۱۵: ۲۱۶: ۲۱۷: ۲۱۸: ۲۱۹: ۲۲۰: ۲۲۱: ۲۲۲: ۲۲۳: ۲۲۴: ۲۲۵: ۲۲۶: ۲۲۷: ۲۲۸: ۲۲۹: ۲۳۰: ۲۳۱: ۲۳۲: ۲۳۳: ۲۳۴: ۲۳۵: ۲۳۶: ۲۳۷: ۲۳۸: ۲۳۹: ۲۴۰: ۲۴۱: ۲۴۲: ۲۴۳: ۲۴۴: ۲۴۵: ۲۴۶: ۲۴۷: ۲۴۸: ۲۴۹: ۲۵۰: ۲۵۱: ۲۵۲: ۲۵۳: ۲۵۴: ۲۵۵: ۲۵۶: ۲۵۷: ۲۵۸: ۲۵۹: ۲۶۰: ۲۶۱: ۲۶۲: ۲۶۳: ۲۶۴: ۲۶۵: ۲۶۶: ۲۶۷: ۲۶۸: ۲۶۹: ۲۷۰: ۲۷۱: ۲۷۲: ۲۷۳: ۲۷۴: ۲۷۵: ۲۷۶: ۲۷۷: ۲۷۸: ۲۷۹: ۲۸۰: ۲۸۱: ۲۸۲: ۲۸۳: ۲۸۴: ۲۸۵: ۲۸۶: ۲۸۷: ۲۸۸: ۲۸۹: ۲۹۰: ۲۹۱: ۲۹۲: ۲۹۳: ۲۹۴: ۲۹۵: ۲۹۶: ۲۹۷: ۲۹۸: ۲۹۹: ۳۰۰: ۳۰۱: ۳۰۲: ۳۰۳: ۳۰۴: ۳۰۵: ۳۰۶: ۳۰۷: ۳۰۸: ۳۰۹: ۳۱۰: ۳۱۱: ۳۱۲: ۳۱۳: ۳۱۴: ۳۱۵: ۳۱۶: ۳۱۷: ۳۱۸: ۳۱۹: ۳۲۰: ۳۲۱: ۳۲۲: ۳۲۳: ۳۲۴: ۳۲۵: ۳۲۶: ۳۲۷: ۳۲۸: ۳۲۹: ۳۳۰: ۳۳۱: ۳۳۲: ۳۳۳: ۳۳۴: ۳۳۵: ۳۳۶: ۳۳۷: ۳۳۸: ۳۳۹: ۳۴۰: ۳۴۱: ۳۴۲: ۳۴۳: ۳۴۴: ۳۴۵: ۳۴۶: ۳۴۷: ۳۴۸: ۳۴۹: ۳۵۰: ۳۵۱: ۳۵۲: ۳۵۳: ۳۵۴: ۳۵۵: ۳۵۶: ۳۵۷: ۳۵۸: ۳۵۹: ۳۶۰: ۳۶۱: ۳۶۲: ۳۶۳: ۳۶۴: ۳۶۵: ۳۶۶: ۳۶۷: ۳۶۸: ۳۶۹: ۳۷۰: ۳۷۱: ۳۷۲: ۳۷۳: ۳۷۴: ۳۷۵: ۳۷۶: ۳۷۷: ۳۷۸: ۳۷۹: ۳۸۰: ۳۸۱: ۳۸۲: ۳۸۳: ۳۸۴: ۳۸۵: ۳۸۶: ۳۸۷: ۳۸۸: ۳۸۹: ۳۹۰: ۳۹۱: ۳۹۲: ۳۹۳: ۳۹۴: ۳۹۵: ۳۹۶: ۳۹۷: ۳۹۸: ۳۹۹: ۴۰۰: ۴۰۱: ۴۰۲: ۴۰۳: ۴۰۴: ۴۰۵: ۴۰۶: ۴۰۷: ۴۰۸: ۴۰۹: ۴۱۰: ۴۱۱: ۴۱۲: ۴۱۳: ۴۱۴: ۴۱۵: ۴۱۶: ۴۱۷: ۴۱۸: ۴۱۹: ۴۲۰: ۴۲۱: ۴۲۲: ۴۲۳: ۴۲۴: ۴۲۵: ۴۲۶: ۴۲۷: ۴۲۸: ۴۲۹: ۴۳۰: ۴۳۱: ۴۳۲: ۴۳۳: ۴۳۴: ۴۳۵: ۴۳۶: ۴۳۷: ۴۳۸: ۴۳۹: ۴۴۰: ۴۴۱: ۴۴۲: ۴۴۳: ۴۴۴: ۴۴۵: ۴۴۶: ۴۴۷: ۴۴۸: ۴۴۹: ۴۵۰: ۴۵۱: ۴۵۲: ۴۵۳: ۴۵۴: ۴۵۵: ۴۵۶: ۴۵۷: ۴۵۸: ۴۵۹: ۴۶۰: ۴۶۱: ۴۶۲: ۴۶۳: ۴۶۴: ۴۶۵: ۴۶۶: ۴۶۷: ۴۶۸: ۴۶۹: ۴۷۰: ۴۷۱: ۴۷۲: ۴۷۳: ۴۷۴: ۴۷۵: ۴۷۶: ۴۷۷: ۴۷۸: ۴۷۹: ۴۸۰: ۴۸۱: ۴۸۲: ۴۸۳: ۴۸۴: ۴۸۵: ۴۸۶: ۴۸۷: ۴۸۸: ۴۸۹: ۴۹۰: ۴۹۱: ۴۹۲: ۴۹۳: ۴۹۴: ۴۹۵: ۴۹۶: ۴۹۷: ۴۹۸: ۴۹۹: ۵۰۰: ۵۰۱: ۵۰۲: ۵۰۳: ۵۰۴: ۵۰۵: ۵۰۶: ۵۰۷: ۵۰۸: ۵۰۹: ۵۱۰: ۵۱۱: ۵۱۲: ۵۱۳: ۵۱۴: ۵۱۵: ۵۱۶: ۵۱۷: ۵۱۸: ۵۱۹: ۵۲۰: ۵۲۱: ۵۲۲: ۵۲۳: ۵۲۴: ۵۲۵: ۵۲۶: ۵۲۷: ۵۲۸: ۵۲۹: ۵۳۰: ۵۳۱: ۵۳۲: ۵۳۳: ۵۳۴: ۵۳۵: ۵۳۶: ۵۳۷: ۵۳۸: ۵۳۹: ۵۴۰: ۵۴۱: ۵۴۲: ۵۴۳: ۵۴۴: ۵۴۵: ۵۴۶: ۵۴۷: ۵۴۸: ۵۴۹: ۵۵۰: ۵۵۱: ۵۵۲: ۵۵۳: ۵۵۴: ۵۵۵: ۵۵۶: ۵۵۷: ۵۵۸: ۵۵۹: ۵۶۰: ۵۶۱: ۵۶۲: ۵۶۳: ۵۶۴: ۵۶۵: ۵۶۶: ۵۶۷: ۵۶۸: ۵۶۹: ۵۷۰: ۵۷۱: ۵۷۲: ۵۷۳: ۵۷۴: ۵۷۵: ۵۷۶: ۵۷۷: ۵۷۸: ۵۷۹: ۵۸۰: ۵۸۱: ۵۸۲: ۵۸۳: ۵۸۴: ۵۸۵: ۵۸۶: ۵۸۷: ۵۸۸: ۵۸۹: ۵۹۰: ۵۹۱: ۵۹۲: ۵۹۳: ۵۹۴: ۵۹۵: ۵۹۶: ۵۹۷: ۵۹۸: ۵۹۹: ۶۰۰: ۶۰۱: ۶۰۲: ۶۰۳: ۶۰۴: ۶۰۵: ۶۰۶: ۶۰۷: ۶۰۸: ۶۰۹: ۶۱۰: ۶۱۱: ۶۱۲: ۶۱۳: ۶۱۴: ۶۱۵: ۶۱۶: ۶۱۷: ۶۱۸: ۶۱۹: ۶۲۰: ۶۲۱: ۶۲۲: ۶۲۳: ۶۲۴: ۶۲۵: ۶۲۶: ۶۲۷: ۶۲۸: ۶۲۹: ۶۳۰: ۶۳۱: ۶۳۲: ۶۳۳: ۶۳۴: ۶۳۵: ۶۳۶: ۶۳۷: ۶۳۸: ۶۳۹: ۶۴۰: ۶۴۱: ۶۴۲: ۶۴۳: ۶۴۴: ۶۴۵: ۶۴۶: ۶۴۷: ۶۴۸: ۶۴۹: ۶۵۰: ۶۵۱: ۶۵۲: ۶۵۳: ۶۵۴: ۶۵۵: ۶۵۶: ۶۵۷: ۶۵۸: ۶۵۹: ۶۶۰: ۶۶۱: ۶۶۲: ۶۶۳: ۶۶۴: ۶۶۵: ۶۶۶: ۶۶۷: ۶۶۸: ۶۶۹: ۶۷۰: ۶۷۱: ۶۷۲: ۶۷۳: ۶۷۴: ۶۷۵: ۶۷۶: ۶۷۷: ۶۷۸: ۶۷۹: ۶۸۰: ۶۸۱: ۶۸۲: ۶۸۳: ۶۸۴: ۶۸۵: ۶۸۶: ۶۸۷: ۶۸۸: ۶۸۹: ۶۹۰: ۶۹۱: ۶۹۲: ۶۹۳: ۶۹۴: ۶۹۵: ۶۹۶: ۶۹۷: ۶۹۸: ۶۹۹: ۷۰۰: ۷۰۱: ۷۰۲: ۷۰۳: ۷۰۴: ۷۰۵: ۷۰۶: ۷۰۷: ۷۰۸: ۷۰۹: ۷۱۰: ۷۱۱: ۷۱۲: ۷۱۳: ۷۱۴: ۷۱۵: ۷۱۶: ۷۱۷: ۷۱۸: ۷۱۹: ۷۲۰: ۷۲۱: ۷۲۲: ۷۲۳: ۷۲۴: ۷۲۵: ۷۲۶: ۷۲۷: ۷۲۸: ۷۲۹: ۷۳۰: ۷۳۱: ۷۳۲: ۷۳۳: ۷۳۴: ۷۳۵: ۷۳۶: ۷۳۷: ۷۳۸: ۷۳۹: ۷۴۰: ۷۴۱: ۷۴۲: ۷۴۳: ۷۴۴: ۷۴۵: ۷۴۶: ۷۴۷: ۷۴۸: ۷۴۹: ۷۵۰: ۷۵۱: ۷۵۲: ۷۵۳: ۷۵۴: ۷۵۵: ۷۵۶: ۷۵۷: ۷۵۸: ۷۵۹: ۷۶۰: ۷۶۱: ۷۶۲: ۷۶۳: ۷۶۴: ۷۶۵: ۷۶۶: ۷۶۷: ۷۶۸: ۷۶۹: ۷۷۰: ۷۷۱: ۷۷۲: ۷۷۳: ۷۷۴: ۷۷۵: ۷۷۶: ۷۷۷: ۷۷۸: ۷۷۹: ۷۸۰: ۷۸۱: ۷۸۲: ۷۸۳: ۷۸۴: ۷۸۵: ۷۸۶: ۷۸۷: ۷۸۸: ۷۸۹: ۷۹۰: ۷۹۱: ۷۹۲: ۷۹۳: ۷۹۴: ۷۹۵: ۷۹۶: ۷۹۷: ۷۹۸: ۷۹۹: ۸۰۰: ۸۰۱: ۸۰۲: ۸۰۳: ۸۰۴: ۸۰۵: ۸۰۶: ۸۰۷: ۸۰۸: ۸۰۹: ۸۱۰: ۸۱۱: ۸۱۲: ۸۱۳: ۸۱۴: ۸۱۵: ۸۱۶: ۸۱۷: ۸۱۸: ۸۱۹: ۸۲۰: ۸۲۱: ۸۲۲: ۸۲۳: ۸۲۴: ۸۲۵: ۸۲۶: ۸۲۷: ۸۲۸: ۸۲۹: ۸۳۰: ۸۳۱: ۸۳۲: ۸۳۳: ۸۳۴: ۸۳۵: ۸۳۶: ۸۳۷: ۸۳۸: ۸۳۹: ۸۴۰: ۸۴۱: ۸۴۲: ۸۴۳: ۸۴۴: ۸۴۵: ۸۴۶: ۸۴۷: ۸۴۸: ۸۴۹: ۸۵۰: ۸۵۱: ۸۵۲: ۸۵۳: ۸۵۴: ۸۵۵: ۸۵۶: ۸۵۷: ۸۵۸: ۸۵۹: ۸۶۰: ۸۶۱: ۸۶۲: ۸۶۳: ۸۶۴: ۸۶۵: ۸۶۶: ۸۶۷: ۸۶۸: ۸۶۹: ۸۷۰: ۸۷۱: ۸۷۲: ۸۷۳: ۸۷۴: ۸۷۵: ۸۷۶: ۸۷۷: ۸۷۸: ۸۷۹: ۸۸۰: ۸۸۱: ۸۸۲: ۸۸۳: ۸۸۴: ۸۸۵: ۸۸۶: ۸۸۷: ۸۸۸: ۸۸۹: ۸۹۰: ۸۹۱: ۸۹۲: ۸۹۳: ۸۹۴: ۸۹۵: ۸۹۶: ۸۹۷: ۸۹۸: ۸۹۹: ۹۰۰: ۹۰۱: ۹۰۲: ۹۰۳: ۹۰۴: ۹۰۵: ۹۰۶: ۹۰۷: ۹۰۸: ۹۰۹: ۹۱۰: ۹۱۱: ۹۱۲: ۹۱۳: ۹۱۴: ۹۱۵: ۹۱۶: ۹۱۷: ۹۱۸: ۹۱۹: ۹۲۰: ۹۲۱: ۹۲۲: ۹۲۳: ۹۲۴: ۹۲۵: ۹۲۶: ۹۲۷: ۹۲۸: ۹۲۹: ۹۳۰: ۹۳۱: ۹۳۲: ۹۳۳: ۹۳۴: ۹۳۵: ۹۳۶: ۹۳۷: ۹۳۸: ۹۳۹: ۹۴۰: ۹۴۱: ۹۴۲: ۹۴۳: ۹۴۴: ۹۴۵: ۹۴۶: ۹۴۷: ۹۴۸: ۹۴۹: ۹۵۰: ۹۵۱: ۹۵۲: ۹۵۳: ۹۵۴: ۹۵۵: ۹۵۶: ۹۵۷: ۹۵۸: ۹۵۹: ۹۶۰: ۹۶۱: ۹۶۲: ۹۶۳: ۹۶۴: ۹۶۵: ۹۶۶: ۹۶۷: ۹۶۸: ۹۶۹: ۹۷۰: ۹۷۱: ۹۷۲: ۹۷۳: ۹۷۴: ۹۷۵: ۹۷۶: ۹۷۷: ۹۷۸: ۹۷۹: ۹۸۰: ۹۸۱: ۹۸۲: ۹۸۳: ۹۸۴: ۹۸۵: ۹۸۶: ۹۸۷: ۹۸۸: ۹۸۹: ۹۹۰: ۹۹۱: ۹۹۲: ۹۹۳: ۹۹۴: ۹۹۵: ۹۹۶: ۹۹۷: ۹۹۸: ۹۹۹: ۱۰۰۰: ۱۰۰۱: ۱۰۰۲: ۱۰۰۳: ۱۰۰۴: ۱۰۰۵: ۱۰۰۶: ۱۰۰۷: ۱۰۰۸: ۱۰۰۹: ۱۰۱۰: ۱۰۱۱: ۱۰۱۲: ۱۰۱۳: ۱۰۱۴: ۱۰۱۵: ۱۰۱۶: ۱۰۱۷: ۱۰۱۸: ۱۰۱۹: ۱۰۲۰: ۱۰۲۱: ۱۰۲۲: ۱۰۲۳: ۱۰۲۴: ۱۰۲۵: ۱۰۲۶: ۱۰۲۷: ۱۰۲۸: ۱۰۲۹: ۱۰۳۰: ۱۰۳۱: ۱۰۳۲: ۱۰۳۳: ۱۰۳۴: ۱۰۳۵: ۱۰۳۶: ۱۰۳۷: ۱۰۳۸: ۱۰۳۹: ۱۰۴۰: ۱۰۴۱: ۱۰۴۲: ۱۰۴۳: ۱۰۴۴: ۱۰۴۵: ۱۰۴۶: ۱۰۴۷: ۱۰۴۸: ۱۰۴۹: ۱۰۵۰: ۱۰۵۱: ۱۰۵۲: ۱۰۵۳: ۱۰۵۴: ۱۰۵۵: ۱۰۵۶: ۱۰۵۷: ۱۰۵۸: ۱۰۵۹: ۱۰۶۰: ۱۰۶۱: ۱۰۶۲: ۱۰۶۳: ۱۰۶۴: ۱۰۶۵: ۱۰۶۶: ۱۰۶۷: ۱۰۶۸: ۱۰۶۹: ۱۰۷۰: ۱۰۷۱: ۱۰۷۲: ۱۰۷۳: ۱۰۷۴: ۱۰۷۵: ۱۰۷۶: ۱۰۷۷: ۱۰۷۸: ۱۰۷۹: ۱۰۸۰: ۱۰۸۱: ۱۰۸۲: ۱۰۸۳: ۱۰۸۴: ۱۰۸۵: ۱۰۸۶: ۱۰۸۷: ۱۰۸۸: ۱۰۸۹: ۱۰۹۰: ۱۰۹۱: ۱۰۹۲: ۱۰۹۳: ۱۰۹۴: ۱۰۹۵: ۱۰۹۶: ۱۰۹۷: ۱۰۹۸: ۱۰۹۹: ۱۱۰۰: ۱۱۰۱: ۱۱۰۲: ۱۱۰۳: ۱۱۰۴: ۱۱۰۵: ۱۱۰۶: ۱۱۰۷: ۱۱۰۸: ۱۱۰۹: ۱۱۱۰: ۱۱۱۱: ۱۱۱۲: ۱۱۱۳: ۱۱۱۴: ۱۱۱۵: ۱۱۱۶: ۱۱۱۷: ۱۱۱۸: ۱۱۱۹: ۱۱۲۰: ۱۱۲۱: ۱۱۲۲: ۱۱۲۳: ۱۱۲۴: ۱۱۲۵: ۱۱۲۶: ۱۱۲۷: ۱۱۲۸: ۱۱۲۹: ۱۱۳۰: ۱۱۳۱: ۱۱۳۲: ۱۱۳۳: ۱۱۳۴: ۱۱۳۵: ۱۱۳۶: ۱۱۳۷: ۱۱۳۸: ۱۱۳۹: ۱۱۴۰: ۱۱۴۱: ۱۱۴۲: ۱۱۴۳: ۱۱۴۴: ۱۱۴۵: ۱۱۴۶: ۱۱۴۷: ۱۱۴۸: ۱۱۴۹: ۱۱۵۰: ۱۱۵۱: ۱۱۵۲: ۱۱۵۳: ۱۱۵۴: ۱۱۵۵: ۱۱۵۶: ۱۱۵۷: ۱۱۵۸: ۱۱۵۹: ۱۱۶۰: ۱۱۶۱: ۱۱۶۲: ۱۱۶۳: ۱۱۶۴: ۱۱۶۵: ۱۱۶۶: ۱۱۶۷: ۱۱۶۸: ۱۱۶۹: ۱۱۷۰: ۱۱۷۱: ۱۱۷۲: ۱۱۷۳: ۱۱۷۴: ۱۱۷۵: ۱۱۷۶: ۱۱۷۷: ۱۱۷۸: ۱۱۷۹: ۱۱۸۰: ۱۱۸۱: ۱۱۸۲: ۱۱۸۳: ۱۱۸۴: ۱۱۸۵: ۱۱۸۶: ۱۱۸۷: ۱۱۸۸: ۱۱۸۹: ۱۱۹۰: ۱۱۹۱: ۱۱۹۲: ۱۱۹۳: ۱۱۹۴: ۱۱۹۵: ۱۱۹۶: ۱۱۹۷: ۱۱۹۸: ۱۱۹۹: ۱۲۰۰: ۱۲۰۱: ۱۲۰۲: ۱۲۰۳: ۱۲۰۴: ۱۲۰۵: ۱۲۰۶: ۱۲۰۷: ۱۲۰۸: ۱۲۰۹: ۱۲۱۰: ۱۲۱۱: ۱۲۱۲: ۱۲۱۳: ۱۲۱۴: ۱۲۱۵: ۱۲۱۶: ۱۲۱۷: ۱۲۱۸: ۱۲۱۹: ۱۲۲۰: ۱۲۲۱: ۱۲۲۲: ۱۲۲۳: ۱۲۲۴: ۱۲۲۵: ۱۲۲۶: ۱۲۲۷: ۱۲۲۸: ۱۲۲۹: ۱۲۳۰: ۱۲۳۱: ۱۲۳۲: ۱۲۳۳: ۱۲۳۴: ۱۲۳۵: ۱۲۳۶: ۱۲۳۷: ۱۲۳۸: ۱۲۳۹: ۱۲۴۰: ۱۲۴۱: ۱۲۴۲: ۱۲۴۳: ۱۲۴۴: ۱۲۴۵: ۱۲۴۶: ۱۲۴۷: ۱۲۴۸: ۱۲۴۹: ۱۲۵۰: ۱۲۵۱: ۱۲۵۲: ۱۲۵۳: ۱۲۵۴: ۱۲۵۵: ۱۲۵۶: ۱۲۵۷: ۱۲۵۸: ۱۲۵۹: ۱۲۶۰: ۱۲۶۱: ۱۲۶۲: ۱۲۶۳: ۱۲۶۴: ۱۲۶۵: ۱۲۶۶: ۱۲۶۷: ۱۲۶۸: ۱۲۶۹: ۱۲۷۰: ۱۲۷۱: ۱۲۷۲: ۱۲۷۳: ۱۲۷۴: ۱۲۷۵: ۱۲۷۶: ۱۲۷۷: ۱۲۷۸: ۱۲۷۹: ۱۲۸۰: ۱۲۸۱: ۱۲۸۲: ۱۲۸۳: ۱۲۸۴: ۱۲۸۵: ۱۲۸۶: ۱۲۸۷: ۱۲۸۸: ۱۲۸۹: ۱۲۹۰: ۱۲۹۱: ۱۲۹۲: ۱۲۹۳: ۱۲۹۴: ۱۲۹۵: ۱۲۹۶: ۱۲۹۷: ۱۲۹۸: ۱۲۹۹: ۱۳۰۰: ۱۳۰۱: ۱۳۰۲: ۱۳۰۳: ۱۳۰۴: ۱۳۰۵: ۱۳۰۶: ۱۳۰۷: ۱۳۰۸: ۱۳۰۹: ۱۳۱۰: ۱۳۱۱: ۱۳۱۲: ۱۳۱۳: ۱۳۱۴: ۱۳۱۵: ۱۳۱۶: ۱۳۱۷: ۱۳۱۸: ۱۳۱۹: ۱۳۲۰: ۱۳۲۱: ۱۳۲۲: ۱۳۲۳: ۱۳۲۴: ۱۳۲۵: ۱۳۲۶: ۱۳۲۷: ۱۳۲۸: ۱۳۲۹: ۱۳۳۰: ۱۳۳۱: ۱۳۳۲: ۱۳۳۳: ۱۳۳۴: ۱۳۳۵: ۱۳۳۶: ۱۳۳۷: ۱۳۳۸: ۱۳۳۹: ۱۳۴۰: ۱۳۴۱: ۱۳۴۲: ۱۳۴۳: ۱۳۴۴: ۱۳۴۵: ۱۳۴۶: ۱۳۴۷: ۱۳۴۸: ۱۳۴۹: ۱۳۵۰: ۱۳۵۱: ۱۳۵۲: ۱۳۵۳: ۱۳۵۴: ۱۳۵۵: ۱۳۵۶: ۱۳۵۷: ۱۳۵۸: ۱۳۵۹: ۱۳۶۰: ۱۳۶۱: ۱۳۶۲: ۱۳۶۳: ۱۳۶۴: ۱۳۶۵: ۱۳۶۶: ۱۳۶۷: ۱۳۶۸: ۱۳۶۹: ۱۳۷۰: ۱۳۷۱: ۱۳۷۲: ۱۳۷۳: ۱۳۷۴: ۱۳۷۵: ۱۳۷۶: ۱۳۷۷: ۱۳۷۸: ۱۳۷۹: ۱۳۸۰: ۱۳۸

درمضرت، کی قیمت لگائی جائے۔ عدالت قانونی میں یہ کہ مستغنیث نفع پاتا ہے اور مجرم نقصان اٹھاتا ہے جو چیز کہ راست یا مساوی ہے وہ اوسط ہے درمیان افراط اور تقریط کے۔ لیکن نفع اور نقصان افراط و تقریط میں اگر یہ مفہوم کے مقابل سے نیکی کی زیادتی اور بدی کی کمی نفع ہے اور بدی کی زیادتی اور نیکی کی کمی نقصان ہے اوسط ان دونوں کا مساوی ہے جسکو ہم عدل کہتے ہیں پس یہی عدالت اوسط ہے درمیان نفع اور نقصان کے۔

یہی سبب ہے کہ جب لوگوں میں منامتشہ بدوتا ہے تو وہ قاضی سے رجوع کرتے ہیں۔ اور قاضی کے پاس جانا تو یہ عدالت کے پاس جانا ہے۔ کیونکہ قاضی کا دعویٰ ہے کہ وہ گویا جسے عدالت ہے۔

پھر یہ کہ لوگ اوسط کے لئے قاضی سے توقع رکھتے ہیں اور بعض اوقات قضاۃ کو درمیانی کا خطاب دیتے ہیں جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ اگر اوسط حاصل ہو جائے تو عدالت حاصل ہو جائے پس جو کہ عدل ہے ایک معنی سے اوسط ہے اور قاضی خود ایک اوسط ہے۔

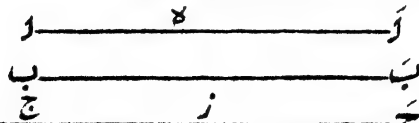
قاضی کا یہ کام ہے کہ وہ عدم مساوات کا تدارک کرے۔ یہ اسی طرح کہ اگر ایک خط نام برابر حصوں پر تقسیم ہو جائے تو وہ بڑے حصے سے اتنا کمزور اچھوٹ پرزائد ہے جدار کرے اور اس کو چھوٹے حصے میں جوڑ دے۔ یہ جیکہ پورا خط مساوی طور سے منقسم ہو۔ کہا جاتا ہے کہ لوگ وہ ہیز پائے جو ان کی تنگی یعنی برابر کا حصہ پائے۔ یہ مساوی مقدار ایک حسابی اوسط ہے درمیان بڑے اور چھوٹے خطوں کے یہی وجہ ہے کہ قاضی کو منصف کہتے ہیں کیونکہ تقسیم برابر کی ہوتی ہے۔

کیونکہ جب ایک حصہ قطع کیا گیا ہے دو برابر (خطوں) میں ایک سے اور جوڑ دیا گیا ہے دوسرے میں تو دوسرا بڑھ جاتا ہے پہلے سے۔ اس حصہ کے دو چند کی مقدار جو اس میں اس طرح جوڑ دیا گیا ہے۔ کیونکہ اگر وہ حصہ ایک میں سے قطع کر لیا جاتا اور دوسرے میں جوڑا نہ جاتا تو دوسرا پہلے سے صرف اس حصے کے برابر بڑھ جاتا۔ لہذا وہ خط جس میں اضافہ ہوا ہے بڑھ جاتا ہے

اوسط سے اس حصے کے برابر۔ پس یہ ہمارا وسیلہ ہے اس امر کے دریافت کرنے کا جو بہت بڑھ گیا ہے۔ اس میں کقدر قطع کرنا ضروری ہے اور کس قدر اس (خط) میں جوڑنا ہے جو کم ہے۔ یہ ملو اس حصے میں جو اوسط سے ناقص ہے اس قدر جتنا وہ اوسط سے کم ہے اور سب سے بڑا جو (خط) ہے اس میں سے مقدار منہا کرنا ہے جتنا وہ اوسط سے بڑھا ہوا ہے۔ فرض کرو کہ خطوط کو ب و ب' و ج ج' آپس میں برابر ہیں حصہ ۱ کو ۱ سے منہا کرو اور حصہ ۲ کو ج ج' میں بڑھاؤ تو پورا خط د ج ج' بڑھا ہوا ہے ۱ سے ج ج' اور ج ج' کی مقدار سے اور اسلئے بڑھا ہوا ہے ب ب' سے ج ج' کی مقدار سے۔

حد و نفع و نقصان ماخوذ ہیں ارادی تبادله ہے۔ کیونکہ ایسے تبادلے میں اگر کوئی شخص اس سے زیادہ پا جائے جو اس کا حق ہے تو کہا جائے گا کہ اس نے نفع حاصل کیا اور اگر اس نے اس مقدار سے کم پایا جس سے اس نے ابتدا کی تھی تو کہا جائے گا کہ وہ نقصان اٹھایا ہے۔ یہی حال خرید و فروخت میں اور جملہ معاملات میں ہے جس کی قانون ازادانہ اجازت دیتا ہے۔ اور جب تک تبادلہ کے نتیجہ میں ٹھیک وہی مقدار پائیں جو ابتدا میں ان کے پاس تھی نہ زیادہ نہ کم تو کہا جائے گا کہ ان کی رقم برقرار ہے اور نہ وہ نقصان میں ہیں نہ نفع میں۔ تقسیمی عدالت میں عادلانہ ہے اوسط ہے درمیان نفع اور نقصان کے ایک خاص قسم ہے غیر ارادی صورتوں میں۔ اس کا یہ مفہوم ہے کہ فریق کسی معاملہ کے وہی مقدار بعد معاملہ کے رکھتے ہیں جو کہ پہلے تھی۔

لے اس جملہ کو اس شکل سے بیان کر سکتے ہیں۔



یہ فرض کیا گیا ہے اگر یہ بیان نہیں کیا گیا کہ ۱، د ج و ج ز باہد گر

برابر ہیں ۱۲ مترجم

باب ہشتم مکافات

بعض ایسے لوگ ہیں جو یہ مانتے ہیں کہ مکافات بالکل عادلانہ ہے یہی عقیدہ فینا غورس کے تابعین کا تھا جنہوں نے عدالت کی یہ تشریف کی تھی کہ عدالت مطلقاً انتقام ہے کسی شخص کے ہمسایہ سے۔

لیکن مکافات نہ موافق مفہوم تقسیمی عدالت کے ہے نہ تصحیحی عدالت کے حالانکہ تصحیحی عدالت یقیناً وہی ہے جو کہ راوانٹھوس کے قاعدہ سے مراد تھی جیسا کہ کسی شخص کا عمل ہوگا ویسی ہی اس کی جزا ہوگی۔

پس عدالت حق اور راست ہے۔
قانون مکافات اور تصحیحی عدالت اکثر صورتوں میں موافقت نہیں کرتے مثلاً ایک شخص جو دوسرے شخص کو مارتا ہے وہ مجبڑ ریٹ ہو تو اس کو اس کے بدلے نہیں مار لیتے اور کوئی شخص کسی مجبڑ ریٹ کو مارے تو وہ شخص صرف مارا ہی نہیں جاتا بلکہ اس کو تعذیر دی جاتی ہے۔ اور اس سے بھی تفادیت ہوتا ہے کہ ایک شخص دوسرے کے ساتھ جو کرتا ہے آیا اس کی مرضی سے کیا یا خلاف مرضی۔ اور قانون مکافات اس تفادیت کا کچھ شمار نہیں کرتا۔ پھر بھی ایسی معاشروں میں جو کہ تبادلہ پر موقوف ہیں اس قسم کا انصاف ہے یعنی مکافات جس سے اتحاد

۱۔ نام آنتھوس Radam Anthus جب مذہب یونان قدیم عالم اسطی کے ایک قاضی کا نام ہے ۱۲ مترجم

شاعر قدیم یونان

Hesiod

۲۔ یہ شعر جس کا ترجمہ یہاں لکھا گیا ہے۔ ہر نیوڈ

کی طرف منسوب ہے ۱۲ مترجم

اگر قابل اور فاعل پہلجاؤ قسم اور مقدار اور صفت کے برابر تاثیر نہ ہو۔ کیونکہ معاشرت دو طبیبوں سے پیدا نہ ہوگی بلکہ ایک طبیب اور ایک کاشتکار سے اور عموماً ایسے لوگوں سے جو مختلف ہوں اور نابرابر ہوں اور ان میں مساوات مقصود ہو۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسی چیزیں جسے تبادلہ عمل میں آتا ہے کسی معنی سے مقابلہ کے قابل ہوں۔ یہی سبب ہے روپیہ کے ایک ادعا۔ روپیہ ایک قسم کا درمیانی شے یا واسطہ ہے۔ کیونکہ روپیہ سے ہر چیز کا اندازہ ہو سکتا ہے اور اس لئے بھلا اور چیزوں کی بیشی اور کمی کا بھی اندازہ ہو سکتا ہے مثلاً پاپوشوں کی تعداد ایک مکان کی قیمت کے برابر ہے یا ایک خوراک کے برابر۔ جو نسبت کہ ایک معیار کو ایک کفش دوز سے ہے وہی نسبت پاپوشوں کی تعداد کو ایک مکان یا ایک خوراک سے ہوگی۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تبادلہ اور تعامل غیر ممکن ہوگا۔ لیکن یہ ناممکن ہوگا جب تک کہ پاپوشیں اور مکان اور خوراک میں کسی اعتبار سے مساوات نہ پیدا کی جائے۔ لہذا ایک عام معیار کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔ جس سے علی العموم اندازہ کا کام لیا جائے۔ جیسا کہ قبل اس کے مذکور ہوا۔ باہمی تعامل کے لئے درحقیقت ایسے معیار کی حاجت تھی جس سے معاشرت برقرار رہے۔ کیونکہ اگر لوگوں کو حاجتیں ہوتیں یا انکی حاجتیں خوش آہوش تو تبادلہ ہوتا یا ایسا ہوتا جیسے اب ہے۔

روپیہ (نومسمہ) ان حاجات کا ایک طور کا سہمہ جمہور قائم مقام ہے۔ اس لئے اس کو روپیہ (نومسمہ) کہتے ہیں کیونکہ اس کا وجود فطری نہیں بلکہ وضعی ہے اور اس لئے کہ اس کا بدل دینا یا کار کر دینا ہمارے اختیار میں ہے۔

مکافات یا تعامل واقع ہوگا جبکہ مدد کو اس طرح مساوی بنائیں کہ جیسے جو نسبت کاشتکار کو کفش دوز سے ہے وہی نسبت ہو کفش دوز کی جس کو

بقیہ حاشیہ صفحہ (۱۶۵) پڑ جاتا۔ اسکے یہ معنی معلوم ہوتے ہیں کہ ایسے فن یا علم میں جیسے طبابت ایسا شخص جو اس علم یا فن کو کام میں لائے چاہئے کہ وہ یقیناً کوئی اثر پیدا کر سکے۔

لے غرض شاہ حاجات سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ ایسی حاجتیں جو محض تعامل (ایک دوسرے کی خدمت کرنے) سے پوری نہ ہو سکتی ہوں ۱۲ مترجم۔

کاشٹکار کی جنس سے ہے گویا لازم ہے کہ حدود مذکورہ تناسب کی صورت میں لائیں بعد وقوع تبادلہ کے نہیں تو ایک حد طرفین سے دو ہرے فائدہ میں رہے کی یعنی اس کی خوبی دو مرتبہ شمار ہو جائے گی۔ لیکن جب نہ نقیص کے پاس اپنی اپنی جنس موجود ہوگی تو ممکن ہے کہ مساوات ان میں قائم کی جائے۔ مثلاً فرض کرو کہ کاشٹکار رہے۔ سچ خوراک بے نقص دوز اس کی جنس نہیں اور خوراک میں مساوات قائم کی گئی ہے۔ لیکن اس قسم کی مشارکت غیر ممکن ہو تو تعامل نہ ہوگا۔

یہ واقعہ کہ طلب گویا ایک اصل استناد کی ہے جس سے معاشرت باہم گردا بستہ ہے یہ بالکل واضح ہے کیونکہ اگر دو شخصوں میں ایک کو دوسرے کی طلب نہو اگر کوئی ایک کو ان میں سے دوسرے کی خدمت مطلوب نہو یا صرف ایک کو مطلوب ہو تو ان دونوں میں تبادلہ قائم نہو گا اگر جب ایک کو کچھ مطلوب ہو جو دوسرے کے پاس موجود ہو مثلاً شراب تو دونوں میں تبادلہ ہو سکتا ہے شراب وہ دیتا ہے اور اس کے معاوضہ میں غلہ کی زیادہ کا حق حاصل کرتا ہے اس صورت میں شراب اور غلہ میں مساوات کی جائے گی۔

سکہ کام آسکتا ہے آئندہ کے تبادلہ کے خیال سے۔ یہ ایک طور کی ضمانت ہے جو ہمارے پاس ہے اس لئے کہ اگر بالفعل ہلکا ایک شے کی ضرورت نہیں ہے تو ہلکو جب وہ مطلوب ہوگی اس کو لے سکیں گے۔ کیونکہ اگر ایک شخص سکہ (زر) لاتا ہے تو اس کو اختیار ہوگا جو چاہے حاصل کر لے۔

لے فرض کرو کہ کاشٹکار ایک پیانہ غلہ کا تبادلہ میں پیش کرتا ہے اور نقش دوز ایک تعداد پولیوں کے جوڑوں کی تو اب یہ ضرورت ہے کہ اس کا فیصلہ کیا جائے کہ کس قدر جوڑے جوڑوں کے اس غلہ کے پیانہ کے مساوی ہوں گے یعنی اس کے تعامل کیونکر ہو سکتا ہے ۱۲ مترجم
۱۲ اس شخص فقرے کے معنی اگر میں دیتا ہوں تو اپنی اپنی لائی، سمجھا ہوں تو وہ یہ ہیں۔ صورت مفرد ضمیمہ
کاشٹکار کو جب وہ تعداد جوڑوں کی جب وصول ہوا اور جوڑوں کی قیمت تجارتی خوبی کی جہت سے تشخیص کی جائے تو نقش دوز کو حق نہوگا کہ اپنی جنس کی خوبی کا بعد وقوع تعامل کے پھر تقاضہ کرے اور دوبارہ قیمت تشخیص کرے۔ بہرہ ور یہ معلوم ہے ۱۲ مترجم۔

یہ سچ ہے کہ مذہبی انھیں قوانین کا تابع ہے جیسے اور چیزیں اسکی قیمت ہمیشہ یکساں نہیں رہتی۔ پھر بھی اس کی قیمت بہ نسبت کسی اور چیز کے مستقل ہونے کا میلہ رکھتی ہے۔ تمام چیزیں ضرور رہے کہ ذر کی قیمت رکھتی ہوں کیونکہ اس سے ہمیشہ تبادلہ میں سہولت ہوگی اور اس لئے معاشرت (تعال) میں آسانی ہوگی۔

پس ذر ایک پیمانہ ہے جو چیزوں میں مساوات قائم کرتا ہے اور اشیا کو اندازے کے قابل بنانے کے۔ کیونکہ معاشرت بغیر تبادلہ کے غیر ممکن ہے تبادلہ بغیر مساوات کے اور مساوات اندازے کے قابل ہوئے بغیر محال ہے۔

اگرچہ درحقیقت محال ہے۔ لیکن چیزوں میں اس قدر اختلاف ہو قابل اندازے کے ہو سکیں مگر یہ ممکن ہے کہ علی مقاصد کے لئے کافی طور پر قابل اندازے کے ہو جائیں۔ پس ضرور ہے کہ ایک ہی پیمانہ ہو اور ایسا پیمانہ جو یہ تمام عالم اتفاق کرے اسی سے اس کو زر و نمونہ کہتے ہیں۔ کیونکہ ایسی کل چیزیں اندازے کے قابل ہو جاتی ہیں کیونکہ ذر ایک عام پیمانہ اندازے کا ہے۔ فرض کرو کہ ذر ایک مکان ہے اور ب دس منہ کے برابر ہے اور ج ایک سریر ہے۔

ا نصف کے برابر ہے۔ اگر مکان قیمت رکھتا ہے یا برابر پانچ منہ کے ہے۔ پھر سریر ج دسواں حصہ ب کا ہے۔ لہذا صاف ظاہر ہے کہ تعداد سریروں کی جو کہ مکان کے برابر ہوں پانچ ہے۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ یہ طریقہ تبادلہ کا صحیح متبک ذر کا ایجاد ہوا تھا۔ اس میں کوئی تفاوت نہیں ہے کہ خواہ پانچ سریر ہوں یا پانچ سریروں کی قیمت جو ہم ایک مکان کے عوض دیتے ہیں۔

لے دجہ ترمیم و توفیق ہے اس اتصال پر جو نمونہ ”ذر“ اور نمونہ ”ب“ کو موافقت میں ہے اور ترجمہ لے لے مٹا ایک حد تک یونان کا ہے۔

باب نہم

ماہیت عادل اور ظالم کی بیان ہو چکی ہے۔ تم نہیں جوگی میں اسکو منح کر دیتی ہیں کہ عادلانہ سیرت ایک شرط ہے درمیان ظلم کے ارتکاب اور ظلم کے برداشت میں۔ کیونکہ ظلم کا ارتکاب جس سے زیادہ دینا ہے اور برداشت بہت کم آتا ہے۔ لیکن عدالت درمیانی حالت ہے نہ اسی اعتبار سے بیباک اور فضیلتوں کے باب میں جڑ کا بیان ہو چکا ہے بلکہ اسے نافصد کرنا ہے۔ یہ بیکانہ راجع ہے طرفین کی جانب عدالت کے سبب سے عادل اس مفت سے موصوف ہونا ہے کہ پیدا وہ چیز جو عدالت کہتے ہیں اس کا سبب ہوا اور اسے تقسیم کیا اپنے اور بعض کے درمیان یا اور دو چیزوں میں ہند اس طرح کہ خور یا حصہ لے اور ہمسایوں کو کم حصہ دے۔ اس چیز کا جسکی تقسیم مطلوب ہے اور باعلا س اپنے آپ جو کم دے اور اپنے ہمسائیوں کو زیادہ دے بلکہ اپنے آپ کو بھی اور ہمسایہ کو بھی ایسا حصہ دے جو از روئے تناسب مساوی ہوا اور ایسا ہی عمل کرے جب تقسیم واقع ہو درمیان اور لوگوں کے بخلاف اس کے ظلم راجع ہے۔ یہ نا انصافی کی جانب مگر جو نیز انصاف کے خلاف ہے وہ غیر متناسب ہے افراط اور تفریط نفع اور ضرر میں ہذا علم افراط ہے اور تفریط یعنی افراط اس چیز کی جو مطلقاً نافع ہے اور تفریط اس چیز کا جو ضرر ہونا خاص اپنی ذات کے لئے جبکہ دوسرے لوگوں کے لئے اگرچہ وہ کموائے تباہی میں شریک کرنا متناسب کا یا تو افراط کی صورت پیدا کرے یا تفریط کی۔ لیکن تفریط ظالمانہ فعل کی

لے عدالت اور درسی فضیلتوں میں یہ امتیاز ہے کہ وہ طرفین جس کی عدالت وسط ہے ایک ہی و ذالت کے تحت میں ہیں نسبت مختلف رذالتوں کے مستخرج یونانی۔

ظلم کا برداشت کرنا ہے۔ اور اذراظ ظلم کا ارتکاب ہے۔
 یہ جو کچھ کہا گیا اس کو کافی بیان عدالت اور ظلم کی ماہیت کا مان لینا چاہئے
 علی الترتیب اور اس طرح مآولانہ اور ظالمانہ کا بیان علی العموم۔

۱۔ واضح ہو کہ فلسفہ اخلاق میں جس طرح ظلم کرنا بدی ہے اسی طرح ظلم کا برداشت کرنا جس کو
 اصطلاحاً انظلام کہتے ہیں۔ باوصف قدرت و اختیار بدی یا ردالت کہتے ہیں کیونکہ انظلام اپنے
 نفس پرچم کرنا ہے جو کہ ممنوع ہے اس کا سبب یہ ہے کہ فرد لذت سے ظالم کی جرأت بڑھتی ہے
 جس کا باعث یہ شخص ہوتا ہے جو ستم برداشت کر کے خاموش رہتا ہے۔ ۱۲ مترجم۔

باب ہفتم

لیکن ممکن ہے کہ کوئی شخص ظلم کا موجب ہو مگر یہ ضرور نہیں ہے کہ وہ خود ظالم ہو پس کیا ہے ماہیت ایسے ظالمانہ افعال کی اگر کوئی شخص ان کا مرتکب ہو تو فوراً ثابت ہو جاتا ہے کہ وہ کسی اعتبار سے ظالم ہے مثلاً چور یا زانی یا ڈاکو یا خیال میں جواب اس کا یہ ہے کہ ایسی کوئی جداگانہ قسم افعال کی نہیں ہے۔ مثلاً کوئی شخص زنا کا مرتکب ہو کسی عورت سے یہ جان کے کہ وہ کون عورت ہے مگر یہ فعل کسی اصلی کمزوری سے اخلاقی مقصد کے نہ ہو بلکہ غیر خاص میں غلبہ شہوت سے ایسے شخص سے کہ اس ظالمانہ فعل کا صدور ہوتا ہے لیکن ظالم نہیں ہے۔ اسی طرح ایسا شخص چور نہیں اگرچہ وہ چوری کا مرتکب ہو نہ وہ زانی ہے اگرچہ زنا کا ارتکاب اس سے واقع ہوا ہو غیر تعلق مکافات کا عدالت کے ساتھ بیان ہو چکا ہے۔ لیکن ہلکو بھولنا نہ چاہئے کہ مقصود ہماری تحقیقات کا عدالت ہے۔ اطلاق کے مفہوم سے اور سیاسی عدالت ہے یعنی ایسی عدالت جو موجود ہو تو ایسے لوگوں میں جو عام زندگی میں مشارکت رکھتے ہوں آزادی کی نظر سے اور جو آزادی اور مساوات سے مستفید ہوں وہ مساوات مناسب ہو یا حسدانی۔ اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ جہاں یہ شرط نہیں پائی جاتی تو لوگوں میں باہد گر سیاسی عدالت کی تابلیت نہیں بلکہ ایک خاص قسم کی عدالت ہاں وجود ہے جو عدالت مذکور کے مشابہ ہے کیونکہ عدالت اپنے

سیاسی عدالت

لے فعل سے نہیں بلکہ خلقی مقصد نیت کے اعتبار سے ظالم ہوتا ہے ۱۲ مترجم۔
۱۳ میں سمجھتا ہوں کہ ”سیاسی عدالت“ وہ نہیں ہے جو کہ مطلق عدالت ہے لیکن بقول ڈاکٹر جیکسن اس کا کامل تصور ہے۔ اور طرز نے سیاسی عدالت کے مفہوم پر خاص نظر کی ہے سیاسی اعتبار سے جو حکیم و صوفی کے نزدیک اخلاق کا مطلع نظر ہے۔

صحیح مفہوم سے وہاں ممکن ہے جہاں تعلقات لوگوں کے قانون سے متعین ہو گئے ہوں اور موجود ہوں تا قانون کا دلالت کرتا ہے نا انصافی پر کیونکہ نظم و نسق عدالت کا اسی لئے ہوتا ہے کہ عادلانہ اور غیر عادلانہ کا تعین ہو سکے۔ لیکن ظلم و دلالت کرتا ہے ظالمانہ فعل کو کہ ظالمانہ فعل کا ظلم پر دلالت نہیں کرتا۔ اور ظالمانہ فعل یہ ہے کہ بذات خود نا واجب طور سے اپنے اپنے بڑا حصہ لے ایسی چیزوں کا جو مطلقاً خوب ہیں اور نا واجب طور سے تھوڑا حصہ لیں ایسی چیزوں کا جو مطلقاً بری ہیں۔ لہذا ہم حاکم سے رجوع کرتے ہیں نہ کسی ایک فرد کی بلکہ مجموعہ قوانین کی کتاب سے کیونکہ ممکن ہے کہ فرد واحد اپنی غرض سے حکومت کرے اور اپنے کو خود سر حاکم بنا لے۔

مجسٹریٹ عدالت کا محافظ ہوتا ہے اور جب وہ عدالت کا محافظ ہے تو مساوات کا بھی محافظ ہے یہ ظاہر ہے کہ وہ اپنے عہدے سے مستفید نہیں ہوتا کیونکہ اس کو عادل مان لیا ہے کیونکہ وہ خود نا واجب طور سے مطلقاً عمدہ چیز کا بڑا حصہ نہیں لیتا۔ یہ اور بات ہے کہ وہ حصہ اس کی ذاتی قابلیت کے ساتھ تناسب رکھتا ہو۔ لہذا وہ دوسروں کے فائدے کی غرض سے تکلیف اٹھاتا ہے یہی سبب ہے کہ عدالت دوسروں کی بھلائی کو کہتے ہیں جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں۔ لہذا کچھ انعام مجسٹریٹ کو دینا چاہئے بطور اعزاز یا رعایت خاص کے اور یہی باعث ہے کہ جب مجسٹریٹ ان انعامات پر قانع نہیں ہوتا کہ وہ خود سر حاکم ہو جاتا ہے۔

عدالت درمیان آقاؤں اور غلاموں کے یا درمیان باپوں اور اولاد کے سیاسی عدالت کے مثل نہیں ہوتی کیونکہ سیاسی عدالت اہل شہر اور اہل شہر کے درمیان ہوتی ہے اگرچہ اس کے مثل ہوتی ہے۔ کیونکہ کوئی انسان مطلق یا صحیح مفہوم سے اپنے مملوک یا اولاد پر ظلم نہیں کرتا جب تک کہ وہ خاص عمر تک نہ پہنچیں اور خود مختار نہ ہو جائیں گے یا کہ وہ آزاد یا اولاد

عدالت آقاؤں
غلاموں کی اور
باپوں اور اولاد
کے

لے حکومت خزانہ یا حکومت حکام انتخابی میں مساوات یا مصلحت اور مصلحتیں مناسب ہے اور اور دیکھا کہ کسی دہجو ریت میں مساوی۔ شرط آزادی سے غلاموں کی آزادی خارج ہے۔ غلام سیاسی

عدالت سے محروم ہیں ۱۲ مترجم

لے یا در ہے کہ غلام اپنے آقا کی ملکیت مثل بریتیش یا دوسرے اسباق کے وادی کے سمجھا جاتا تھا ۱۲ مترجم

کے اجزاء پر مبنی خیال کئے جاتے ہیں اور کوئی شخص جان بوجھ کے اپنے آپ کو خیر نہیں پہنچاتا۔ لہذا اپنے اوپر ظلم کرنا محال ہے۔ اس سے یہ نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ سیاسی عدالت اور ظلم بھی خیر ممکن ہیں ایک آقا سے غلاموں کے حق میں یا باپ سے اولاد کے حقوق کیونکہ یہ امور قانون پر موقوف ہیں جیسے میں کہہ چکا ہوں اور صرف وہیں پایا جاتا ہے جہاں قانون طبعی موجود ہے۔ یعنی ان لوگوں میں جو مساوات سے قاعدے کی اطاعت کی ہرہ و ہریں اس میں زیادہ گنجائش ہے عدالت کی روجہ کے تعلق کے ساتھ نسبت اولاد اور ملکیت کے تعلق کے کیونکہ یہ یعنی عدالت تعلق میں شوہر اور زوجہ کی مندرجہ ذیل (دعا کی) عدالت ہے اگرچہ یہ بھی سیاسی عدالت سے اختلاف رکھتی ہے۔

سیاسی عدالت
جو حصہ اس کا طبعی ہے وہ ہے جب ایک ہی حکومت ہر جگہ ہے اور یہ رائے (۱) طبعی
بلے نیاز ہے۔ وہ جو کہ وضعی ہے وہ ایسی عدالت ہے کہ اس میں کچھ مضائقہ نہیں کہ
ابتداء میں خواہ وہ ایک صورت اختیار کرے خواہ دوسری مگر جب وہ نافذ ہو گئی
تو پھر سختی سے پابندی کی جائے گی مثلاً قیدی کا نذیر ایک منہ ہوا ایک بکرا ہونہ کہ وہ بھی بیٹیں
بطور قربانی دی جائیں اور تمام قانونی احکام جو جزئی صورتوں میں مقرر ہیں مثلاً قربانی برید اس
کے اعزاز میں بمقام ایضی پولس یا تھانہ کسی حکم پالیسینٹ کے۔
بعض لوگوں کی یہ رائے ہے کہ جملہ قوانین وضعی ہیں کیونکہ جو چیز طبعی ہے اس میں
تغیر نہیں ہوتا اور اس کا حکم ہر جگہ ایک ہی ہے مثلاً آگ جلاتی ہے ایک ہی طور سے
خواہ یہاں ہو خواہ فارس میں۔
مگر یہ کلیتہً صحیح نہیں ہے اگرچہ کسی حد تک صحیح ہے دیوتاؤں میں بلا شک ظن
غالب یہ ہے کہ ماکمل درست نہیں ہے۔ لیکن اس دنیا میں گو کہ ایسی شے موجود ہے
جسکو طبعی عدالت کہتے ہیں پھر بھی جملہ عدالت متغیر ہے۔ قطع نظر اس کے ایک عدالت
ہے جو اسی طور سے عدالت نہیں بھی ہے یعنی طبعی۔

امکان کی ساحت میں یہ دیکھنا سہل ہے کہ وہ کیا چیز ہے جو کہ طبعی ہے اور
وہ کیا چیز ہے جو طبعی نہیں ہے لیکن قانونی اور وضعی دونوں قسمیں ایک طور سے

متغیر ہیں۔ وہی امتیاز قابل اطلاق ہوگا دوسری صورتوں میں۔ جیسے دہنا ہاتھ طبعاً تو ہی ہے بہ نسبت بائیں ہاتھ کے اگرچہ کوئی ایسا نہیں جو دونوں ہاتھوں کو ایک ہی طور سے کام میں لانے کی قوت نہ حاصل کرے۔

ایسے ضوابط عدالت کے جو کہ موقوف ہیں وضع اور سہولت پر ان کا مقابلہ مقررہ پیمانوں سے ہو سکتا ہے کیونکہ شراب کے پیمانہ اور عذ کے پیمانے کسی بگاڑ یا دی نہیں ہیں لیکن جہاں چیزیں خرید کرتے ہیں وہاں بڑے پیمانے ہوتے ہیں اور جہاں فروخت کرتے ہیں وہاں چھوٹے پیمانے ہوتے ہیں اسی طرح ایسے ضابطے عدالت کے جو طبیعت کی جانب سے نہیں ہیں بلکہ انسان کے ارادہ سے ہیں ہر جگہ یکساں نہیں ہیں جیسا کہ خود سیاسیات بھی ہر جگہ یکساں نہیں ہے اگرچہ ہر مقام پر صرف ایک ہی کاپی طبیعتی دستور ہے۔

لیکن ہر ضابطہ عدالت کا یا قانون جزئی افعال سے وہی تعلق رکھتا ہے جو ایک کلی کو ہے جزئی سے کیونکہ جب افعال متعدد ہیں تو ہر ایسا ضابطہ ایسا ہی ہے جیسے کلی کیونکہ افعال متعدد ہیں اور ضابطہ کلی ایک ہی ہے۔

ظالمانہ فعل میں اور ظلم میں تفاوت ہے اور عادلانہ فعل میں اور عدل میں تفاوت ہے۔ کوئی شے یا تو از روئے ماہیت ظالمانہ ہے یا انہی کے خلاف ہے اور یہی چیز جبکہ عمل میں آئے تو وہ فعل ظالمانہ ہے اور فعل از کتاب یہ محض ظلم ہے یہی امر فعل عادلانہ پر بھی صادق آتا ہے۔ لیکن افعال عادلانہ اور ظالمانہ کے اقسام اور ان کی تعداد اور وسعت ائمہ معرض تحقیق میں آئیں گی۔

لے خرید کرنے والے اور فروخت کرنے والے ایک ہی لوگ ہیں جیسا کہ خیال کرتا ہوں یعنی سود اگرچہ جھوٹا خرید کرتے ہیں اور پھسکل سیپتے ہیں یعنی ٹھوک خرید کر کے خورد و فرشی کرتے ہیں دواؤں جیسا کہ سنے اس طرح ترجمہ کیا ہے) زیادہ ہیں ٹھوک خریدتے ہیں اور کم ہیں خورد و فرشی کے بازار میں ۱۲ مترجم
مجھے اس جملہ کے بعد اوسطاً نے کہا ہے کہ لفظ فعل عادلانہ کے لئے عموماً دو لکائے او پر اگی ۱۱
ڈولیکاٹے رو ما ہے اس کے معنی خاص ہیں مینی اصلاح فعل ظالمانہ یہ تو جیہ لفظ یونانی
کی ہے جو کسی اور زبان میں ترجمہ نہیں ہو سکتی ۱۲ انگریزی

یہ چیزیں عادلانہ اور ظالمانہ ایسی ہیں جن کا مذکور ہو کسی شخص کی طرف ان کا انتساب
اسی صورت میں ہو سکتا ہے جبکہ وہ ارادۂ واقع ہوں جب غیر ارادی افعال کا وقوع ہو تو
وہ نہ عادلانہ ہیں نہ ظالمانہ البتہ مجازاً کہہ سکتے ہیں۔ یعنی ایسے افعال کا ارتکاب فاعل سے
ہوتا ہے جو مجازاً عدل یا ظلم ہے۔

تعریف فعل عادلانہ یا ظالمانہ کی اس کے ارادی یا غیبی ارادی ہونے
کی صفت پر موقوف ہے کیونکہ جب ارادۂ صادر ہو تو ملامت ہو سکتی ہے اور ایسی صورتیں
وہ فعل ظالمانہ بھی ہو گا اور اگر ارادی کی صفت میں ناقص ہے تو وہ فعل ایک معنی سے ظالمانہ
ہے لیکن فعل ظالمانہ کی حد تک نہیں پہنچتا۔

لیکن فعل ارادی سے بڑی مراد ایسا فعل ہے جس کی تعریف بیان ہو چکی ہے یعنی ایسا
فعل جو کسی شخص کی قدرت و اختیار میں ہو اور جس کا صدور اس کے علم سے ہو یعنی جس فعل کو وہ
سمجھ رہا ہو کہ اس نے کیا کیا اس کی جہت سے ہو یا اس کے لیے علی
ہذا جس سے وقوع ہو رہا ہو یا اس کے نتیجہ کی بددلی سے۔ مثلاً اس شخص کو نہیں جانتا جس پر
ضرب کا وقوع ہوا یا نہ ضرب کے اثر سے۔ نہ صرف یہ بلکہ یہ بھی شرط ہے کہ اس کا صدور
اتفاق نہ ہو یا ہو۔ مثلاً کسی شخص نے ایک شخص کا ہاتھ پڑا اور اسی ہاتھ سے کسی شخص کو ضرب
رسید ہو اسکے ہاتھ تھا نہ یہ فعل ارادی فعل ہو گا کیونکہ اس کے قدرت و اختیار سے صادر
نہیں ہوا۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ شخص مغروب اس کا باپ ہوا اور وہ اس کو کوئی شخص سمجھتا
ہو کہ وہ اس کا باپ ہے اور نہ اس کا باپ ہو اور اس کا باپ ہے اور اس کا باپ
استیفاء ہے بلکہ باپ نہیں کرنا چاہئے اور نہ اس کے باپ میں اس کو کوئی فعل بددلی
ست صادر ہو کہ بددلی سے صدور نہ ہو یا اس کی قدرت میں ہو یا اس کے کرنے پر
مجبور ہو تو یہ فعل غیر ارادی ہے۔ کیونکہ ایسی چیزیں عالم اسباب میں بہت سی ہیں جن کا ہم سے
دائستہ وقوع ہوتا ہے یا ہم پر واقع ہوتی ہیں اور وہ نہ ارادی ہوتی ہیں نہ غیر ارادی
مثلاً ٹوڑھا ہونا یا مرنا۔

اتفاق کی صفت بھی ایک ہی طور پر افعال عادلانہ اور ظالمانہ سے منسوب
ہو سکتی ہے۔ مثلاً کوئی شخص ایک امانت واپس دے بلا ارادہ یا خوف سے۔
لیکن اس صورت میں یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس نے عدل کیا یا اس کی سیرت

ارادی صفت
عادلانہ اور ظالمانہ
فعل کی۔

فعل ارادی

عادلانہ ہے الایہ کہ یہ امر اتفاقی ہوا۔ اسی طرح اگر کسی شخص نے امانت کے واپس دینے سے انکار کیا تو اس کو ظالم کہہ سکتے ہیں اور فعل ظالمانہ کا ترکیب ہوا اگر اتفاقی طور سے ارادی افعال یا توسعی المقصد خاص سے واقع ہوتے ہیں یا بلا قصد۔ اس کے ساتھ ہی اگر ہم یہ افعال بیشتر سے سمجھ کے کریں یا بغیر سمجھ بوجھ یا نااہل سے تین طریقہ ہیں جن سے لوگ معاشرت میں ایک دوسرے کو ضرر پہنچا سکتے ہیں۔ ۱۔ ملٹی سے کسی فعل کا صدور ہو تو اس کو غلطی کہتے ہیں جبکہ شخص ضرر رساں یا فاسد جو واقع ہوا یا آلہ ضرر۔ یا اس کا نتیجہ ایسا نہیں ہے فاعل جو مجھتا تھا وہ نتیجہ نہ ہوا۔ مثلاً اس نے نیال لیا کہ وہ ضرب نہ مار سکیگا یا فلاں آلہ سے نہ مار سکیگا یا فلاں شخص کو نہ مار سکیگا یا یہ کہ اس کی جذب کا فلاں اثر نہ ہوگا لیکن اثر اس کی توقع کے خلاف ہوا۔ مثلاً اس کی ہمت تھی کہ کسی شخص کے کچھ چھو دے مگر اس کے زخمی کرنے کی نیت تھی با شخص کوئی اور تھا یا آلہ ایسا نہ تھا یعنی آلہ مقصود نہ تھا۔

غلطی

جبکہ جذب جو لگائی گئی توقع کے خلاف تھی تو یہ سوئے اتفاق ہے لیکن اگر ہم ضرب خلاف توقع نہ تھی مگر شدت پر دلالت نہیں کرتی تو یہ غلطی ہے۔ کیونکہ ایک شخص غلطی اسی حالت میں کرتا ہے جبکہ اصلی صلاحیت جرم اس کی ذات میں موجود ہو لیکن سوء اتفاق اس حالت میں ہے جبکہ اصلی صلاحیت جرم اصلی ذات سے خارج ہو جب کوئی شخص باوجود علم کچھ کرتا ہے لیکن بغیر غور و فکر تو یہ ایک فعل خلاف عدل ہے جیسے تمام افعال انسانی میں جبکہ صدور غضب یا دوسرے ضروری یا غلطی جذبات سے واقع ہو کیونکہ ایسی ضرر رسائی یا ایسی غلطیاں کرنے میں ہم ظالم ہیں اور یہ افعال ظالمانہ ہیں۔ لیکن نتیجہ نہیں جانتا کہ ہم بغیر ظالم ہیں یا شرعیہ کیونکہ ضرب نتیجہ شر کا نہیں ہے۔ لیکن جبکہ فعل توبہ اور قصد صحیح کا ہو تو ظالم اس کا ظالم اور شرعیہ ہے۔ اسی وجہ سے یہ مسئلہ بہت صحیح ہے کہ وہ افعال جن کا ارتکاب حالت غضب میں ہوا ہو ان کا صدور کینہ یا بداندیشی سے نہیں ہوتا کیونکہ اس کا موجب وہ شخص نہیں ہے جس نے

سوء اتفاق غلطی

سے بغیر ہر بات ظلم کی واضح ہو گئی ہے بغیر ظالم سے مراد ہے۔ جبکہ عادت ظلم کی ہو گئی ہو اتفاقاً الاعمال بالاعتیاد فعل اگرچہ ظالمانہ ہو مگر نیت شرعی ہو تو فاعل ظالم نہیں ہے ۱۷ مترجم

وہ کام کیا بلکہ وہ شخص ہے جس نے غضب کو اشتعال دیا اور چھڑا چھڑا کر لیا۔
 پھر یہ کہ در صورت غضب یہ سوال نہیں ہے کہ یہ فعل مردود ہوا بلکہ قضاۃ فیہ
 حق ہے یا نہیں کیونکہ غضب کا صدور نا انصافی کے ظہور سے ہو سکتا ہے۔ یہ وہ بات
 نہیں ہے جیسے معاہدوں میں جب دو شخص نزاع کرتے ہیں وہ اپنے متعلق اور ان میں سے
 ایک نہ ورد نا باز ہے الایہ کہ وہ دونوں فراموشی کی حالت میں کام کر رہے ہوں۔ اس
 صورت میں کوئی ایک ان میں سے واقعہ سے انکار نہیں کرتا بلکہ تنازع اس سمت یا فریق
 کے بارے میں جو حق پر ہے۔ وہ صورت جدا کا نہ ہے جب کوئی شخص سمجھ بوجھ کر
 ہر طرف ساز ہو وہ جانتا ہے کہ حق کس فریق کے ساتھ ہے۔ جو شخص حالت غضب میں کام
 کرتا ہے یہ خیال کرتا ہے کہ اسکو ضرر پہنچا یا کیا ہے مگر سمجھ بوجھ کے مرتکب ہونے والا
 ایسا نہیں خیال کرتا۔

اگر کوئی شخص جان بوجھ کے قصد صحیح کے ساتھ کسی نہ صرف کو ضرر پہنچائے
 تو اس کا فعل ظالمانہ ہے۔ ایسے ظالمانہ افعال سے غرض۔ تا ظالم کے ظلم کا ثبوت
 ہوتا ہے جبکہ ان افعال سے تناسب اور مساوات ٹکٹ ہو جائے۔ اسی کے
 متناہ عادل کا حال ہے اگر وہ قصد صحیح اور اخلاقی مقصد سے عدل کرتا ہے اور عدالت
 ثابت ہوگی صرف ارادے کے ثبوت سے۔ اگر یہ فعل کا صدور غور و فکر سے نہ بھی ہو۔
 غیر ارادی افعال یا تو قابل عفو ہوں گے یا نہ ہوں گے۔ وہ قابل عفو ہوں گے
 جبکہ وہ غلطیاں ہوں اور نہ صرف حالت لاعلمی میں صادر ہوں۔ بلکہ نادانی سے ان کا
 صدور ہوا ہو۔ لیکن جبکہ ان کا ارتکاب لاعلمی سے ہو بلکہ حالت لاعلمی میں ہوا ہو کسی ایسی
 وجدانی حالت میں جو نہ طبعی ہو نہ انسانی ہو تو مرتکب لائق عفو نہ ہوگا۔

یعنی یہ دل واقعات کی صورت میں اس مرض کو اوسط سے تسلیم کر لیا ہے۔ مثلاً ایک شخص نے ایک
 بچہ کو حوا میں سے پھیلو میں سے ہاتھ ایک درندہ جانور خیال کر کے زور سے دیوار پر دے دیا و باغ اسکا
 پاش پاش ہو گیا اس صورت میں وہ شخص مجرم نہیں ہے ۱۲ مترجم۔

باب یازہم

امکان ظلم کے برداشت کا بالا راہ

اس میں شک ممکن ہے کہ آیا ہم نے کافی طور سے ظلم کے برداشت اور ظلم کے ارتکاب کی تعریف بیان کر دی ہے۔ اولاً یہ وہ صورت ہے جس کا ہر پیدائش پسند (Eupides) نے اپنے عجیب طریقہ سے اس کا ذکر کیا ہے۔

میں نے اپنی ماں کو قتل کیا قصہ مختصر یہ ہے۔

کیا تم دونوں راضی یا ناراض تھے دونوں؟

بالفاظ کیا حقیقتاً کوئی شخص ظلم کو اراداً برداشت کرتا ہے؟

یا یہ کہ ظلم کا برداشت کرنا اور ان ظلم، ہمیشہ بغیر ارادے کے ہوتا ہے جیسے ظلم کرنا ہمیشہ

ارادی ہوتا ہے؟ پھر یہ کہ ان ظلم و انکار ارادی ہوتا ہے یا انکار غیر ارادی ہوتا ہے

جیسے ظلم کا ارتکاب ہمیشہ ارادی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ کبھی ارادی ہوتا ہے اور کبھی غیر ارادی؟

اور یہی سوال عادلانہ سلوک کے باب میں بھی ہو سکتا ہے کیونکہ جیسے کل عادلانہ فعل اور

کل ظالمانہ فعل ارادی ہوتا ہے یہ فرض کرنا منقول ہے کہ ارادی ہونا یا غیر ارادی

ہونا عادلانہ اور ظالمانہ سلوک کرنے کا اسی طرح سے مطابق ارادی ہونے یا غیر ارادی

ہونے عادلانہ اور ظالمانہ کام کرنے کے ہے۔ لیکن یہ کہنا کہ ہر شخص جس کے ساتھ عادلانہ

سلوک نہ منقول ہے بلکہ Bellerophon سے جیسا کہ بیان کیا جاتا ہے

لیکن ظلم غالب یہ ہے کہ (الی سیون) Alemoeon سے لیا گیا ہے کیونکہ

الی سیون پسند ایفنی یارس Amphiaraus نے اپنی ماں ایریفیل Eriphyle جس نے

اپنے باپ کو دعا سے قتل کر دیا تھا ۱۲ مترجم

سلوک کیا گیا ہے اس کے ساتھ ایسا سلوک ارادتا ہوا ہے بحال معلوم ہوگا۔ کیونکہ کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جن کے ساتھ عادلانہ سلوک بلا ارادہ ہوا ہے۔ فی الواقع اور جو سوال پیدا ہو سکتا ہے وہ یہ ہے کیا شخص جو ظلم کو برداشت کرتا ہے اس کے ساتھ ظالمانہ سلوک کیا گیا ہے یا صحیح ہے کہ برداشت کرنا ظلم کا اور ظلم کرنا موقوف ہے خاص اخلاقی مقصد پر؟ یہ ممکن ہے کہ عدل عادلانہ فعل میں یا ظالمانہ سلوک کئے جانے میں محض اخلاقی جو اور یہ صاف صاف ظلم کے باب میں بھی درست ہے۔ کیونکہ ظالمانہ فعل اور ظلم کا ارتکاب ایک ہی چیز نہیں ہے نہ ظالمانہ فعل کا برداشت کرنا اور ظلم کا برداشت کرنا ایک ہی چیز ہے۔

اور بھی اسی طرح درست ہے عادلانہ عمل کرنا اور عادلانہ سلوک کیا جانا کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ عادلانہ یا ظالمانہ سلوک کیا جائے جب تک کوئی ایسا شخص نہ ہو جو عادلانہ یا ظالمانہ کام نہ کرے۔

پس اگر ظلم کرنے کے صرف یہ معنی ہیں کہ کسی شخص کو ضرر پہنچایا جائے ارادتا اور ارادی ہونے کے مفہوم میں داخل ہے۔ علم ایسے شخص کا یا اس آلہ کا یا طریقہ پس ایک بدکار شخص اگر اپنے آپ کو ضرر پہنچائے ارادتا تو وہ ارادتا ظلم برداشت کرتا ہے اور یہ ممکن ہوا کہ کوئی شخص اپنے نفس پر ظلم کرے۔ امکان اپنے نفس پر ظلم کرنے کا ایک دو مشکل مسئلہ ہے، دوسرے یہ کہ کوئی شخص ضرارت سے ارادتا ضرر پہنچایا گیا ہو ایک اور شخص کے ہاتھ سے جو ارادتا کام کرتا ہو۔ اگر ایسا ہو تو یہ ممکن ہے کہ ارادتا ظلم برداشت کیا جائے۔

لیکن شاید یہ تعریف صحیح نہیں ہے اور ہم کو چاہئے کہ ان الفاظ میں ”ضرر پہنچانا مع علم شخص آلہ اور طریقہ کے“ یہ الفاظ اضافہ کریں ”بخلاف اس شخص کی مرضی کے“ اس طرح ممکن ہے کہ کوئی شخص ضرر پہنچایا جائے اور برداشت کرے ظلم کو ارادتا لیکن وہ شخص بلا ارادہ شکا ظلم کا نہیں ہو سکتا۔

کیونکہ کوئی شخص حتیٰ کہ شریر شخص بھی نہیں چاہتا کہ اس کو ضرر پہنچے لیکن یہ شریر شخص

لے جو مضمون قوسین میں ہے ایک طور کا حاشیہ ہے ممکن ہے کہ یہاں مناسب مقام پر ہوا یا نہ ہو۔ ۱۲ مترجم

اپنی مرضی کے خلاف کام کرتا ہے۔ کیونکہ کوئی شخص خواہش نہیں کرتا ایسی چیز کی جو اس کے نزدیک خوب نہ ہو اور شریر (مطلق اللغات) شخص جس چیز کو اپنا فرض سمجھتا ہے اس پر عمل نہیں کرتا۔ لیکن وہ شخص جو اپنا مال عطا کر دیتا ہے جیسے کلاؤس (wcus)

نے ایونیڈس (Diomedes) کو دیا جب قول ہومر (Homer)

”سوئے کے عطیہ کے بدلے میں تیل کے اور سوگامیں عوض میں نو سکتے“
کوئی ظلم نہیں برداشت کرتا کیونکہ اس کو سدا کرنے کی قدرت ہے لیکن یہ اس کی قدرت میں نہیں ہے کہ ظلم برداشت کرے کیونکہ ظلم پر مقدم ہے حامل یعنی ظالم پس یہ صاف ظاہر ہے کہ برداشت ظلم کی ارادتا دعدا نہیں ہوتی۔

ابھی دوسکوں پر بحث کرنا باقی ہے جو ہم نے تجویز کئے تھے یعنی (۱) یہ وہ شخص ہے جو کسی اور شخص کے لئے زیادہ مقرر کرتا ہے نسبت اس کے استحقاق کے یا وہ شخص جو اس سے متمتع ہوتا وہ ظلم کا مرتکب ہے؟ (۲) کیا کوئی شخص اپنے اوپر ظلم کر سکتا ہے؟

کیونکہ اگر پہلا مفروضہ ممکن ہو یعنی اگر وہ تقسیم کرنے والا ہے نہ کہ وصول کرنے والا زیادہ حصہ کا جو ظلم کرتا ہے پس اگر کوئی شخص زیادہ دیتا ہے دوسرے شخص کو نسبت اپنی ذات کے تو وہ اپنے اوپر ظلم کرتا ہے۔ یہ معتدل استخاص کا فعل سمجھا جاتا ہے کیونکہ نیک اور انصاف دوست آدمی اپنے لئے کمتر لینے پر مائل ہے نسبت اپنے استحقاق کے۔ شاید صورت حال ایسی سادی نہیں ہے۔ جیسا گمان کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کسی اور شخص کو کسی اچھی چیز سے حصہ مقرر کرنے میں بہ نسبت اپنی ذات کے اس شخص کے دل میں یہ ساقی ہو کہ کسی اور عمدہ چیز سے زیادہ حصہ ملے مثلاً شہرت یا مطلق شرافت۔ یا سوال کا جواب ارتکاب

نے برداشت کرنا ظلم ارسطو ایس کی نظر میں ممکن ہے کہ صفت ادا دیت کی رکھتا ہو لیکن مرضی ہونے کی صفت نہیں رکھتا۔ بالفاظ دیگر ممکن ہے کہ کوئی ارادتا ضرر پہنچائے لیکن ارادتا اپنے اوپر ظلم نہیں کر سکتا۔ لیکن اگر ایسا ہے تو ارسطو کی عبارت تاریکی سے خالی نہیں ہے ۱۲ مترجم
یہ کتاب ایلید سے منقول ہے ششم ۳۲۶۔

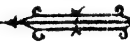
ظلم کی تعریف کے حوالہ سے دیا جاسکے۔ کیونکہ صورت مفروضہ میں تقسیم کنندہ اپنی مرضی کے خلاف کچھ نہیں برداشت کرتا لہذا اس کے ساتھ ظالمانہ سلوک نہیں کیا گیا ہے کم از کم اس معاملے میں لیکن زیادہ سے زیادہ صرف ضرر اس کو پہنچا۔ یہ بھی واضح ہے کہ تقسیم کنندہ ہی ہے جو اس ظلم کا مرتکب ہوتا ہے اور جملہ صورتوں میں وصول کرنے والا زیادہ حصے کا ظالم نہیں ہے۔ کیونکہ یہ نتیجہ نہیں ہے کہ اگر کوئی کسی ناجائز مال پر قابض ہے تو وہ ظلم کا مرتکب ہوا ہے وہ ظالم اسی صورت میں سمجھ لیا جائے جب اس نے عداً ظلم کیا ہو اور یہ صورت اس شخص کی ہے جس سے اس فعل کی ابتدا ہوئی ہے یعنی تقسیم کنندہ کے ساتھ ہو کے نہ کہ وصول کنندہ کے ساتھ۔

یہ لفظ ”کرنے“ کے مختلف مفہوم ہیں ایک مفہوم سے بے جان چیزوں کو کہا جاسکتا ہے کہ انہوں نے قتل کیا یا جس مفہوم سے ہاتھ یا نوکر مالک کے حکم سے ظلم کا مرتکب ہوتا ہے۔ لیکن یہ چیزیں ظلم نہیں کرتیں اگرچہ ان سے ظالمانہ فعل کا صدور ہو۔ پھر یہ کہ اگر تقسیم کنندہ نے لاعلمی سے فیصلہ کیا تو وہ قانون کی نظر میں ظالم کا مرتکب نہیں ہوتا اور نہ اس کا فیصلہ ظالمانہ ہے الا ایک خاص مفہوم سے کیونکہ وہ قانونی عدالت اور کلی عدالت میں فرق ہے۔ اگر وہ جان بوجھ کے ظالمانہ حکم دیتا ہے تو اس کو عام عزت سے یا انتقام سے پستی اس کے استحقاق کے زیادہ حصہ ملے۔ اگر وہ انحراف سے جس کا مذکور ہوا ظالمانہ حکم دینے پر مائل ہوا ہے تو وہ ٹھیک و سہاوی ناجائز فائدہ اٹھاتا ہے جیسے وہ ظالمانہ انعام میں شریک ہو۔ کیونکہ اس صورت میں بھی جس شخص نے ایک قطعہ اراضی کا ظالمانہ فیصلہ کیا اراضی سے حصہ نہ پائے گا بلکہ روپیہ پائیگا۔

لہٰذا کل یا مطلق عدالت مجرد عدالت ہے وہ بے نیاز ہے قانون جزئیات سے جو مختلف ممالک

میں نافذ ہیں۔ ۱۷ مترجم

باب سیزدہم عدالت کی مشکل



لوگ خیال کرتے ہیں کہ ظلم کرنا ان کی قدرت و اختیار میں ہے لہذا ان کا خیال ہے کہ عادل ہونا بھی سہل ہے۔ لیکن یہ صورت نہیں ہے کیونکہ یہ ممکن ہے کہ ہماری قدرت و اختیار میں ہو کر اپنے ہمسایہ کی زوجہ سے زنا کے مرتکب ہوں یا کسی اور کو ماروں یا روپیہ دے ڈالیں لیکن یہ سہل نہیں ہے اور نہ ہماری قدرت و اختیار میں ہے کہ کسی خاص اخلاقی حالت سے یہ امور بچا لائیں۔

اسی طرح لوگ خیال کرتے ہیں کہ ظلم کے سمجھنے کے لئے کوئی خاص عقل درکار نہیں ہے جس طرح ایسے امور کو سمجھنا جن کا قانون میں مذکور ہے کچھ دشوار نہیں ہے لیکن وہ افعال عادلانہ نہیں ہیں الا اتفاقاً وہ عادلانہ افعال صرف اس صورت میں ہیں اگر فعل یا تقسیم ایک خاص صورت اختیار کرے۔ عادلانہ افعال کا سمجھنا زیادہ مشکل کام ہے وہ افعال جن کی عادلانہ افعال تعریف کی گئی ہے بہت وسائل صحت کے فہم کے اگرچہ ان کا سمجھنا بھی کچھ ایسا سہل نہیں ہے۔ کیونکہ شہد شراب پی لے بور کا ٹری یا چاقو کی آیت کا سمجھنا تو سہل ہے لیکن یہ جاننا کہ کس کے لئے اور کب اور کس موقعہ محل پر یہ کیونکر کام میں لائی جاتی ہیں ایسا ہی دشوار ہے جیسے طبیب عاقل ہونا۔

یہی خیال لوگوں کو اس طرف لیجاتا ہے کہ عادل انسان کی صفت یہ بھی ہے

لے ایک پوچھا ہے جو اگلے زمانے میں جنون کا علاج سمجھا جاتا تھا اور اس کی جڑ کا مسخوت کیڑوں کے مارنے کے لئے مستعمل تھا۔ لفظ یونانی ۱۲ مترجم
لے وہ جسکو کاشک کہتے ہیں یا گرم پوچھا اس کام کے لئے مستعمل ہوتا ہے۔

کہ وہ ظلم کا مرتکب ہو سکے جیسے اس کی یہ صفت ہے کہ وہ عدالت سے کہے کیونکہ عادل انسان پر نسبت اور لوگوں کے بہترے کام کر سکتا ہے جیسے ارتکاب زنا یا ضرب لگانا اور بہادر آدمی کا اپنی سپر کومینک دینا اور جنگا ہ سے پیٹھ موڑنے کی ہمت کو بھاگ جانا لیکن بزدلی اور ظلم کی یہ ماہیت نہیں ہے کہ بزدلی کے کام کرے الا عارضی طور سے لیکن ان کاموں کو کسی اخلاقی حالت سے کرنا ٹھیک جیسے غن مطابت یا صحت بخشی نشتر کا استعمال کرنا اور نہ استعمال کرنا نہیں ہے۔ دواؤں کا دینا یا نہ دینا بلکہ خاص ایک صنعت کی مہارت سے ایسا کرنا۔

ضوابط عدالت ان لوگوں پر صادق آتے ہیں جو ایسی چیزوں میں شرکت رکھتے ہیں جو مطلقاً خیر ہیں اگرچہ یہ ممکن ہے ان سے چیزیں بہت ہی زیادہ ملی جائیں یا بہت ہی کم۔ کیونکہ بعض موجودات شاید دیوتاؤں کے لئے یا ایساں نہیں ہے کہ وہ بہت زیادہ خیر سے لے سکیں درآئیا لیکہ اور دن کے لئے جو شقی اور ان کی شقاوت لا علاج ہے ان کے لئے کوئی استفادہ نہیں خواہ وہ کتنا ہی کم ہو لیکن جو کچھ ان کا حق ہو گا وہ مضر ہو گا۔ بہر طور اکثر لوگوں کے لئے وہ ایک حد خاص تک مفید ہے لہذا عدالت اپنی اصلیت کے لحاظ سے انسانی ہے یعنی وہ موثر ہے انسانوں کے باہمی تعلقات پر انسان ہونے کی حیثیت سے۔

لے کیونکہ وہ خود ہی خیر کرے بہر دیا اب ہیں کم و بیش ان کے لئے نہیں ہے ۱۲ مترجم۔

باب چہارم نصف



اب ہم اس کے بعد نصف اور قابل نصف پر بحث کریں گے
یعنی تعلق نصف کا عدالت سے اور قابل نصف کا عادل سے۔ کیونکہ تحقیق
سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ عدالت اور نصف مطلقاً ایکساں نہیں ہیں اور نہ
از روئے جنس اختلاف رکھتے ہیں کبھی ہم نصف کی اور کبھی ہم ایسے شخص کی ستایش
کرتے ہیں جو نصف شمار انسان ہے اور اسی طرح مجازاً بطور ایک اصطلاح
ستایشی کے اور چیزوں پر اطلاق کرتے ہیں اور اس کو خیر کا مترادف سمجھ کے
استعمال کرتے ہیں اور یہ مراد لیتے ہیں کہ وہ چیزوں میں جو تادمہ قابل نصف
ہے وہ بہتر ہے۔ مگر بعض اوقات جب ہم خود کو راہ دیتے ہیں تو ہم کو معلوم ہوتا
ہے کہ یہ تو خلاف عقل ہے کہ قابل نصف اگر عادل سے مختلف ہو تو وہ
قابل مدح ہو ہم یہ استدلال کرتے ہیں کہ اگر ایسا ہو تو یا عادل خیر نہیں ہے یا قابل نصف خیر نہیں
ہے مگر یہ مختلف ہوں یا اگر وہ نواں خیر ہوں تو پھر دونوں یکساں ہیں۔

میں سمجھتا ہوں کہ ان خیالات سے قابل نصف کے باب میں مشکل پیدا ہوتی
ہے لیکن یہ سب اور ایک ہی طریق سے رست ہیں اور ان میں کوئی منافات نہیں ہے
کیونکہ جو قابل نصف ہے اگر وہ بہتر ہے عدل سے تو یہ نفع عدالت کی ایک
نیشیت ہے۔ پھر یہ خود ہی عدل ہے اور اس سے بہتر نہیں ہے اس عدل سے جو
از روئے جنس اس سے اختلاف رکھتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ عادل اور
نصف شمار ایک ہوا چیز ہیں اور درحالیکہ وہ نواں خیر ہیں قابل نصف بہتر ہے۔
مشکل اس واقعہ سے پیدا ہوتی ہے کہ درحالیکہ وہ چیز جو قابل نصف ہے

عادل ہے مگر یہ قانون کی نظر میں عادل نہیں ہے بلکہ یہ تصحیح ہے قانونی عدالت کی اور سبب یہ ہے کہ جملہ قانون ادا کیا گیا ہے عام اصطلاح میں لیکن بعض صورتیں ایسی ہیں جن پر غیر ممکن ہے کہ عام لفظوں میں صحت کے ساتھ قانون کا نفاذ ہو سکے لہذا جہاں کہیں عام بیان کی ضرورت ہے مگر یہ بیان صحیح نہیں ہو سکتا، قانون میں اکثر مستویا شامل ہیں اگرچہ یہ غلطی کے عنصر سے غفلت نہیں کرتا اور نہ اس اعتبار سے اس میں صحت کا نقصان ہے کیونکہ غلطی نہ قانون میں نہ وضع قانون کی جماعت میں ہے بلکہ معاملہ کی مامیت میں ہے کیونکہ یہ بلاشبہ ناممکن ہے کہ کامل صحت کے ساتھ ایسے معاملات پر حکم لگایا جائے جیسے افعال انسانی۔

بہاں کہیں قانون کے الفاظ عام ہوں مگر وہ خاص معاملہ عام قانون کا ایک مستثنیٰ ہو تو یہ جائز ہے کہ جہاں مقنن کا ضابطہ نامکافی یا غلط ہو عموم کے اعتبار سے اس نقص کو نکال کر تصحیح کر دیں اگر مقنن خود حاضر ہو تو اس کو تسلیم کر لے اور اگر اس کو علم ہو تو وہ قانون سے وضع کرتے وقت خود اس کی صحت کر دیتا ہے۔

پس جو قابل نصفت ہے وہ ہی عادل ہے اور ایک قسم کی عدالت سے بہتر ہے البتہ مطلق عدالت سے بہتر نہیں ہے۔ مگر عدالت کی غلطی اسے بہتر ہے جو قانون کی عمومیت سے پیدا ہوتی ہے۔ فی الواقع یہ مامیت قابل نصفت کی ہے یہ تصحیح قانون کی ہے جہاں قانون اپنی عمومیت کی وجہ سے کامیاب نہیں ہوتا۔ کیونکہ اس امر کا سبب کہ کیوں قانون نے ہر چیز کا تذکرہ نہ کر لیا یہ ہے کہ بعض چیزیں ایسی ہیں جن کے باب میں ناممکن ہے کہ قانون نافذ ہو سکے لہذا اس کے لئے خاص حکم کی ضرورت ہے۔ کیونکہ جہاں کہیں کوئی شے قابل اندازہ غیر محدود ہے ضابطہ بھی غیر محدود ہونا چاہیے ورنہ مساقتی ضابطہ کے بود Lesbian اس میں کی

۱۔ اس جملہ میں مترجم یہ توفی نے متن کے عام تصور کو درست دسی ہے مجھ اکثر افلاطون اور ارسطو میں اعتقاد رکھتا تھا ۱۲ مترجم۔

۲۔ رصاصہ رسد کیا ہوا، قانون کا مجموعہ خود عبارت سے واضح ہے۔ لیکن اس خیال کے وجہ ہیں کہ کثیر الاملائی تعمیر جو کس کی عمارت میں منسلک ہے۔ ضرور تھا کہ حسب موقع بدلتا اور بدل جاتا یہی ضرورت تھی جو باب ۱۳ مترجم۔

عادت میں متعل ہے کیونکہ قانون سخت نہیں ہے بلکہ اس پتھر کی مناسبت سے جو عادت میں لگا یا جاتا ہے ضابطہ میں تبدیل ہو جاتی ہے جیسے خاص حکم صورت واقعہ حل کے لئے دیکھتے ہیں کہ نصفت کی ماہیت کیا ہے اور یہ کہ نصفت عادلانہ ہے ہم درحقیقت کیا ہے جس پر اس کو فضیلت ہے۔

اس سے ماہیت قابل نصفت آدمی کی ملاحظہ کرنا سہل ہے یہ ایسا انسان ہے جس کے اخلاقی مقصد اور فعل کی غرض یہ ہے کہ نصفت شعاری کی جائے کون ہے وہ جماعتی حق پر زور نہیں دیتا اور اپنے ہمسایہ کا ضرر نہیں جانتا بلکہ وہ اپنے حق واجب سے کمتر لینے پر قناعت کرتا ہے اگر قانون اسی کا طرفدار ہے وہ قابل نصفت ہے اور اس کی اخلاقی حالت نصفت ہے جو ایک قسم عدالت کی ہے کوئی جدا گانہ اخلاقی حالت نہیں ہے۔

باب پانزدہم

مذکورہ بالا توضیحات سے یہ مسئلہ واضح ہو جاتا ہے۔ آیا ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنے اوپر ظلم کرے یا نہ۔ کیونکہ عدالت میں اس کے ایک مفہوم سے ایسی مزاحمت تمام فیصلوں کی داخل ہے جن کو قانون نے نافذ کیا ہے۔ مثلاً قانون خود کشی کی اجازت نہیں دیتا اور جس چیز کی قانون اجازت نہیں دیتا وہ قانوناً منع ہے۔ پھر یہ کہ جب کوئی شخص اراداً دوسرے شخص کو ایذا دیتا ہے وہ قانون کا مقابلہ کرتا ہے نہ بلکہ انتقام وہ اراداً ظلم کا مرتکب ہوتا ہے۔ اراداً کے معنی یہ ہوں گے کہ اس کو مظلوم کی ذلت اور آلہ ظلم کا علم ہو۔ لیکن ایک شخص غصہ میں اپنا گلا کاٹ ڈالے وہ اس فعل کا اراداً مرتکب ہوتا ہے اور ضد سے عقل صحیح کے خلاف کام کرتا ہے اور اس کی قانون اجازت نہیں دیتا پس کہا جاسکتا ہے کہ اس نے ظلم کیا۔ لیکن کس پر ظلم کیا؟ بلاشبک حکومت پر نہ اپنی ذات پر کیونکہ اس نے اراداً اس ظلم کو برداشت کیا لیکن کسی کے ساتھ اراداً ظلم کا سلوک نہیں ہوتا۔ یہی سبب ہے کہ حکومت ہی اس کو تغذیر دیتی ہے یعنی خود کشی کے ساتھ رسوائی کا داغ لگا دیتی ہے اور وہ یہ ہے کہ حکومت پر ظلم کیا۔

پھر جس مفہوم سے کوئی شخص ظالم کہا جاتا ہے اگر وہ محض ظلم کا ارتکاب کرے اور سرتاپا بدکار نہ ہو تو یہ غیر ممکن ہے کہ وہ اپنے اوپر ظلم کرے۔ (یہ صورت مذکور سے جداگانہ امر ہے کیونکہ ظالم کو اس صورت میں شریہ کہیں گے اسی معنی سے جس معنی سے کسی کو بزدل کہتے ہیں نہ یہ کہ اس کی سیرت سرتاپا شرارت ہے یا یہ کہ اسکی سیرت سے ایسی شرارت کا ٹھہر ہو بلکہ وہ ظالم ہے ایک جزوی اور محدود مفہوم

یعنی جس کا فعل ظالمانہ ہو اور اس کا مقصد ظالمانہ ہو ۱۲ مترجم یونانی۔

لے، نہیں تو ممکن ہو گا کہ ایک ہی چیز کسی شخص سے گھٹائی کبھی جائے اور بڑھائی کبھی جائے لیکن یہ محال ہے۔ ”عادِل“ اور ”غلام“ یہ لفظیں ضرورتاً ایک سے زیادہ اشخاص پر دلالت کرتے ہیں۔

پھر یہ کوئی غلام نہ فعل صرف ارادی اور تہی ہی نہیں ہوتا بلکہ جو ضرر پہنچے اس پر زمانی تقدم بھی رکھتا ہے (کوئی شخص جو انتقام لے کیونکہ اس کے ساتھ نا واجب سلوک کیا گیا ہے اور انتقام کا اندازہ مساوی ضرر کے ہو جو اس کو پہنچا ہے تو انتقام لینے والا شخص غلام نہ سمجھا جائے گا، اگر ممکن ہو کہ کوئی شخص اپنی ذات پر ظلم کرے۔ تو وہ شخص وقت و احد میں ظلم کا فاعل بھی ہو گا اور متفعّل بھی ایک ہی ظلم کا۔ نیز اگر کسی شخص کا اپنے اور ظلم کو بلا ارادہ برداشت کرے۔

مزید برآں یہ کہ کوئی شخص ظلم کا مرتکب نہیں ہو سکتا جب تک اس سے کوئی غلام نہ فعل سرزد نہ ہو۔ مگر کوئی شخص اپنی زوجہ سے زنا کا مرتکب نہیں ہو سکتا اپنے ہی گھر میں نقب بند لگا سکتا اپنے ہی مالی کی چوری نہیں کر سکتا۔

لیکن اس مسئلہ کا فیصلہ کہ کوئی شخص اپنی ذات کے ساتھ ظلم کر سکتا ہے یا نہیں اس جواب سے ہو گا کہ کسی شخص کے ساتھ ارادہ ناظما نہ سلوک کیا جا سکتا ہے۔ یہ تو بدیہی ہے کہ ظلم کا برداشت کرنا اور ظلم کا مرتکب ہونا برا ہے کیونکہ ایک نوکمر پائے اور دوسرا زیادہ مقدار اور وسط سے اور اوسط مطابق ہے علم طب میں صحت سے اور خوشحالی سے ورزش میں۔ پھر بھی ظلم کا ارتکاب بہت ہی برا ہے ظلم کے برداشت کرنے سے کیونکہ ظلم ارتکاب ملامت کا سزاوار ہے اور اس میں رذالت کا مفہوم ہے خواہ رذالت

لے یہ غلط و حدائی میں ہے کیونکہ جلد مترجم ہے۔ اس میں صرف مکئی اور جڑنی ظلم کا فسق بتایا گیا ہے۔

عہ واضح ہو کہ یہ فلسفہ کی اصطلاح ہے تقدم دو قسم کا ہوتا ہے ایک زمانی و دوسرے ذاتی۔ زمانی یہ ہے کہ دو چیزوں سے ایک پہلے ہو اور دوسرے بعد مثلاً گواہ مقدم ہے قتل پر دوسرے جو ایک سلسلہ دافع ہوں مگر طبیعت و فیروہ کے اعتبار سے مقدم ہو مثلاً حرکت ظلم کی اور تحریر ۱۲ مترجم لے یہ جلد و غلط و حدائی میں ہے معترضہ ہے مثل جلد مابین کے ۱۲ مترجم

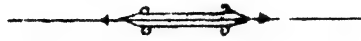
کابل اور طلق ہو خواہ تقریبی ہو کیونکہ ہر ظالما نہ فعل ارادی ہے جو ظلم پر دلالت کرتا ہے لیکن ظلم کا
برداشت کرنا رذالت یا ظلم پر دلالت نہیں کرتا۔ پس برداشت بذات خود کثر رذالت ہے۔
اگرچہ یہ عارضاً زیادہ تر کوئی کثرت ثابت کرتی ہے۔ صناعت ایسے امکان سے تعلق نہیں کتنی
جیسے یہ ہے۔ صناعت میں ذات الصدہ کہیں صحابی ضرر ہے یہ نسبت ٹھوکر کھانے کے
اگرچہ اتفاقاً ٹھوکر ذات الصدہ سے بھی بدتر ہو سکتا ہے اگر کوئی شخص ٹھوکر کھائے اور گر پڑے اور
گر پڑنے سے دشمن گرفتار کر لے اور قتل کر ڈالے۔

مجاناً بطور استعارہ کے یا تمثیلاً ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ عدالت ہے نہ درمیان شخص
اور اس کی ذات کے جبکہ اپنے کسی مخصوص اجزاء کے ساتھ ہو تو ہم عدالت کو اس کے پورے مفہوم
سے نہیں ادا کرتے بلکہ ایسی عدالت جو آقا اور غلام کے تعلقات میں واقع ہو یا ایک خاندان
کے بعض اراکین میں کیونکہ ان بحثوں میں عقلی اور غیر عقلی اجزاء نفس میں فرق رکھا گیا ہے۔
یہی امتیاز جو درمیان اجزاء کے ہے لوگوں کے مطیع نظر میں ہوتا ہے جبکہ وہ یہ اعتقاد رکھتے ہیں
کہ ہر شخص اپنے اوپر ظلم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے کیونکہ یہ اجزاء بعض امور اپنے سیلان
کے برعکس برداشت کرتے ہیں پس کچھ ایسی ہی عدالت اُن کی ذات میں موجود
ہے جیسے عدالت درمیان حاکم اور اس کی رعایا کے ہوتی ہے۔
اس بیان کو عدالت اور دوسری اخلاقی فضیلتوں کی بحث میں کافی سمجھنا چاہیے

مقالہ ششم

باب اول

اوسط کی تعریف



ہم بیان کر چکے ہیں کہ اوسط کو بر نسبت افراط یا تفریط کے پسند کرنا درست ہے اور اوسط وہ ہے جسکو عقل سلیم بتا سکتی ہے۔ اب وقت ہے کہ اوسط کی تعریف کو واضح کیا جائے۔

جملہ اخلاقی حالتوں میں جبکہ ہم بیان کر چکے ہیں یا اور جو ان کے ماورائیں کوئی چیز ایسی ہوتی ہے جس کو انسان عاقل اپنی غلیظت کے شدید یا خفیف کرنے میں پیش نظر رکھتا ہے بالفاظ دیگر اوسط کی حالتوں کے اندازے کے لئے کوئی معیار موجود ہے جو افراط اور تفریط کے مابین واقع ہے اور وہ عقل صحیح کے مطابق ہوتا ہے۔

یہ بیان اگرچہ سچ ہے لیکن صریح نہیں ہے۔ کیونکہ ایسی حقیقات جو کہ علمی بحث کے قابل ہو۔ یہ بالکل سچ ہے۔ کہ میو نہ بہت دشواری اختیار کرنا چاہئے نہ بالکل سہولت بلکہ اوسط کو نگاہ رکھنا چاہئے جسکو عقل صحیح تجویز کرے، لیکن اگر ہم کسی شخص سے صرف اتنا ہی کہیں تو وہ جو کچھ پہلے سے جانتا ہے اس میں کچھ علم کا اضافہ ہوگا۔ اسکو نہ معلوم ہوگا مثلاً کہ کس قسم کی دوائیں بدن کے لئے استعمال کرنا چاہئے یا اس سے صرف یہ کہہ دیا جائے کہ جو دوائیں طباً مناسب ہوں یا وہ جن کو اطباء تجویز کریں۔

اس طرح کا حال نفس کی اخلاقی حالتوں کا ہے ضرور ہے کہ نہ صرف وہ ضابطہ جو تجویز کیا گیا ہے سچا ہو بلکہ عقل صحیح کی ماہیت اور وہ معیار جو عقل نے پیدا کیا ہو دریافت کیا جائے۔

باب دوم عقلی فضائل

ہم نے نفسی فضائل میں یہ فرق کیا کہ یا تو فضائل سیرت کے ہیں یا فضائل فہن کے ہیں۔ ہم اخلاقی فضائل پر بحث کر چکے اب ہم دوسرے فضائل پر غور کریں گے مگر ایک ابتدائی بیان خود نفس کے باب میں کرنا ہے۔

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ نفس کے دو جز ہیں ناطق اور غیر ناطق۔ اب ہم دیکھی ہی تقسیم ناطق جز کی کرتے ہیں۔

اب اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ ناطق عنصر دو ہیں یعنی (۱) وہ جس کے ذریعے ہم غرض اور فکر کرتے ہیں ایسے موجودات پر جنہ اصول غیر متغیر ہیں اور (۲) وہ جس کے ذریعے غور و فکر کرتے ہیں وہ متغیر ہیں کیونکہ جب اشیاء از روئے جنسیت متاثر ہیں تو از روئے جنسیت متاثر جز نفس کے بھی ہیں جو از روئے ماہیت ان میں سے ہر ایک کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں جیسے علم اشیاء مذکورہ کا نفس کے جوہر جز رکھتے ہیں موت و حیات ہے۔ اس شائبہ اور روانست پر جو ان دونوں جہوں میں ہے اولیٰ جز (۱) ان جہوں سے ایک کو ہم ملکی جز کہیں گے اور دوسرے کو استنباطی جز۔ کیونکہ فکر اور استنباط یکساں ہیں لیکن کوئی شخص ایسی چیزوں پر غور نہیں کرتا جو کہ

ناطق اور غیر ناطق
جز اور نفس کے
تقسیم نفس کے
جز و ناطق کی
الیں۔

دعا ملکی جز (۲)
استنباطی جز

۱۔ مقالہ دوم سے پنجم تک ۱۲ مترجم
۲۔ نفس حکما کے نزدیک مفرد یا بسیط ہے مرکب نہیں جس کے اجزایاں لفظ اجزا کا ذکر مجازی ہے
۳۔ ملو اس سے نفس کے افعال منکشی ہیں۔ مقالہ ۱۲ مترجم
۴۔ وہ قسم کے موجودات میں وہی فرق ہے جو کہ حقائق و جمہور اور امکنات میں ۱۲ مترجم

غیر متغیر نہیں پس استنباطی ایک جز نفس کے ناطق جز کا ہے۔
اب اس کا دریافت کرنا ضروری ہے کہ کمالی حالت ان میں سے ہر ایک
جز کو ان اجزائے نفس سے کیا ہے۔ کیونکہ کمالی حالت ہر ایک جز کی فضیلت ہوگی لیکن
فضیلت تمام ہر ایک کے فعل خاص کے ہوگی۔ نفس کی تین قومیں ہیں جو کہ عمل اور حقیقت کا نہیں کرتی ہیں یعنی احساس تعقل
اور شہوت یا خواہش۔

نفس عمل آور
حقیقت کا احساس

ان میں سے احساس کسی عمل کو یا نہیں کر سکتا جیسا کہ اس واقعہ سے واضح ہے کہ
بہائم بھی احساس رکھتے ہیں لیکن وہ اخلاقی عمل کی صلاحیت نہیں رکھتے۔
الزہم دوسرے افعال کی طرف توجہ کریں تو ہم دیکھیں گے کہ وہاں طلب بلایا
اعتنا شہوت یا خواہش میں مطابقت رکھتا ہے ایجاب اور سب سے عقل
میں لہذا جیسے اخلاقی فضیلت ایک حالت تدریجی اخلاقی مقصد کی۔ یہ وہ اخلاقی مقصد
فلوی خواہش ہے اس سے یہ نتیجہ نکلا ہے کہ عقل ضرور ہے کہ قوی ہو اور خواہش ضرور ہے
کہ راست ہو اگر اخلاقی مقصد خیر سو اور عقل جس چیز کا ایجاب کرے خواہش اس کو طلب کرے
عقل اور حق جس کی اس طرح تعریف کی گئی وہ عملی یا اخلاقی ہے لیکن خیر اور
شر نظری عقل کا جو نہ عملی ہے نہ بار آور ہے وہ صرف مجرد صدق اور کذب ہے کیونکہ
فعل عقل کا عموماً صدق کا فہم ہے مگر مطابق جائز خواہش کے۔

فہم صدق کا
عمل ہے عقل
خواہ اخلاقی
جو خواہ عقلی
اخلاقی مقصد
پہلی حرکت
عمل کا ہے

اخلاقی مقصد عمل کی اصل ہے یعنی اصلی محرک لیکن علت غائی نہیں ہے۔ اور
اصل اخلاقی مقصد کی خواہش یا عقل ہے جس کا رجوع کسی انجام کی جائز ہو پس اخلاقی
مقصد ایک طرف تو دلالت کرتا ہے عقل یا تعقل پر اور دوسری طرف کسی خاص اخلاقی
حالت پر کیونکہ حق عمل اور اس کا نقیض عمل میں محال ہیں جب تک عقل اور حقیقت نہ ہو۔
عقل صرف کوئی قوت نہ کہ نہیں رہتی۔ ایسی عقل ضرور ہے کہ رخ اس کا کسی
خاص انجام کی جانب ہو بالفاظ دیگر چاہئے کہ عملی ہو۔ کیونکہ عملی عقل حاکم ہے قوت ایجاب

۱۔ اس جملہ میں تعقل دناؤس کو عرف بعیرت سے مخصوص کرنا چاہئے۔ بلکہ عقل اپنے وسیع معنی میں تعقل ہے ۲۔ یہ ہم
سے یعنی قلب ایک طور کا ایجاب ہے اور اعتنا اب ایک قسم کا سلب ۱۲۔ حشریم۔

کیونکہ ہر پیدا کنندہ کوئی غایت ایجاد کی رکھتا ہے اور جو شے پیدا کی گئی وہ ذات خود موجود پیدا انجام نہیں ہوتی بلکہ تعلق رکھتی ہے یا معین ہوتی ہے کسی اور چیز کے لئے۔ لیکن عمل بذاتِ کندہ انجام ہے۔ کیونکہ جائز عمل انجام ہے اور یہی خواہش کا مقصد ہے۔

پس اخلاقی مقصد کی یہ تعریف ہو سکتی ہے۔ مقبول شوق یا عقلی خواہش یعنی اس طور سے کہ عقل جو موصوف ہو خواہش کے ساتھ یا خواہش جو کہ موصوف ہو عقل کے ساتھ اور یہی وہ قوت ایجاد ہے جو انسان بناتی ہے۔

کوئی شے گذشتہ مقصود اخلاقی غرض کی نہیں ہو سکتی۔ مثلاً کوئی شخص یہ تجویز نہیں کرتا کہ اہم کو تاراج کرے۔ کیونکہ ہم گذشتہ پر نظر صرف نہیں کرتے بلکہ آئندہ یا ممکن پر غور و فکر کرتے ہیں جو گذر گیا اس کو کوئی مٹا نہیں سکتا (مضی امضی) آگے شخص (Agathon) نے کیا خوب کہا ہے۔

دلو تا میں بھی یہ قوت نہیں ہے۔
کہ جو گذر گیا ہے اس کو مٹا سکتے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہم حق کا نفس کے دونوں جزوں کا تفاعل ہے پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ وہ حالت ان میں نفس کے ہر جز عقلی کو کا حقہ یہ صفت بخشے کہ حق تک رسائی ہو وہی خوبی یا فضیلت ہے۔

۱۲ مترجم

باب سوم

اب ہم پھر گزشتہ کی طرہٴ رجوع کر کے ان فضیلتوں کی بحث کو اختیار کرتے ہیں۔

اب ہم یہ بحث اختیار کرتے ہیں کہ وہ ذریعے جسے نفس کی صدق تک رسائی ہوتی ہے بطریق ایجاب یا سلب پانچ چیزیں ہیں یعنی فن، علم، سائنس، پیش بینی حکمت اور حدس صائب ہیں کیونکہ تصور اور ظن میں کذب کا امکان ہے، مابیت صناعت (سائنس) کی واضح ہے برجہ ذیل اگر ہم کا حقہ زبان سے ادا کر سکیں اور تفصیلات سمجھ سکیں۔

ہم سب تصور کرتے ہیں کہ جس چیز کو ہم جانتے ہیں یعنی وہ جو کہ مودع علم (سائنس) کا ہے وہ غیر متغیر ہے۔ وہ چیزیں جو غیر متغیر نہیں ہیں وہ جب نظر سے اوجھل ہوتی ہیں تو ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ وہ موجود بھی ہیں یا نہیں ہیں اس کا نتیجہ نکلتا ہے کہ مودع علم (صناعت یا سائنس) کا ضروری ہے پس وہ قدیم ہے کیونکہ

۱۔ حدس وہ ہے کسی واقعہ کے اثبات یا نفی کی تعداد پر موقوفہ کا بنوا اور نتیجہ کا علم حاصل ہو جائے اکثر باض کے مسائل حل کرنے میں بغیر حلقہٴ مقدمات پر گزرنے سے جو باطل ہو جاتا ہے۔
۲۔ علم کی چار حالتیں تجویز کی گئی ہیں (۱) شک جبکہ کسی واقعہ کے وجود و عدم سے کسی ایک کو ترجیح نہ دینے
۳۔ متساوی اندازہٴ آج کی تاریخ بارش ہوگی یا نہ ہوگی (۲) وہم جبکہ وجود و عدم سے کسی ایک شے کی فی الجملہ ترجیح ہو
۴۔ (۳) انھوں جبکہ اجمال تو ہی ایک شے کا ہو (۴) یقین جس علم میں مطلق گنجائش شک کی ہو ۱۲ مترجم

۵۔ تمثیلی یا عمارتی کسی غیر حقیقی مسئلہ صامت کی حد کا ۱۲ مترجم
۶۔ واضح ہو کہ یہ تقریر ارسطو کی فہم سب اسلام کے حلال ہے ہمارے نزدیک سوائے کلمات باکی غرض کے کوئی نئے قدیم نہیں ہے اور بہرہٴ ان اس کی علم کلام میں مذکور ہے جس کو شوق ہوا اس علم کا مطالعہ کرے ۱۲ مترجم

جو چیزیں بذات خود ضروری ہیں وہ قدیم ہیں اور جو چیزیں ہیں وہ نہ کون کو متعل کرتے ہیں
 نہ فساد کو یعنی ان کی ابتدا ہے نہ انتہا ہے ۔
 پھر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کل علم قابل تعلیم ہے اور جو چیز معروض علم ہو
 وہ سیکھی جاسکتی ہے ۔ لیکن کل تعلیم متوقف ہے اس امر پر کہ ان کا علم پہلے سے ہو
 جیسا کہ ہم کہ چکے ہیں (کتاب منطلق اناطوطیقیہ) یا تو یہ (طریقہ علمی) استقرار پر جاری ہوتا
 ہے یا قیاس پر ۔ پس استقرار اصل اول ہے اور علی تک لیجاتا ہے ۔ مگر قیاس کی
 ابتدا کلیات سے ہوتی ہے ۔ پس اصول اولیہ موجود ہیں ۔ جن سے قیاس کا آغاز
 ہوتا ہے مگر یہ اصول قیاسات سے نہیں وصول ہوتے تو پھر یہ استقرار سے حاصل
 ہوں گے ۔

باہم

حد علم باصناعت

پس علم کو یہ سمجھنا کہ وہ برہانی حالت ذہن کی یعنی وہ حالت جس میں ذہن قوت برہانی کی مزاولت کرتا ہے ان تمام خصوصیات کے ساتھ جس کو ہم نے کتاب اول طبعہ باب حدود میں بیان کیا ہے۔ کیونکہ جب کوئی شخص کوئی خاص اعتقاد رکھتا ہے اور اس کو ان تمام اصول کا یقین ہے جس پر اس کا اعتقاد موقوف ہے تو کہا جاسکتا ہے کہ اس شخص کی مانتھنک ناچ (علم صنعتی) حاصل ہے۔ پس اگر اس کو اصول مذکورہ یا مقدمات کا ایسا یقین نہ ہو جیسا اس کو اپنے نتیجہ کا ہے تو اس کا صنعتی علم اگر وہ رکھتا ہے تو یہ علم عرت عارضی ہے۔

حد علم کے بیان میں اس قدر کفایت کرتا ہے

جو چیز متغیر ہے اس میں معروضات تکون اور عمل دونوں کے داخل میں۔ لیکن تکون عمل سے فرق رکھتی ہے۔ یہ نکتہ ایسا ہے جس میں ہم کو جمہور یا خارجی طرح نظر پر اعتماد کرنا چاہئے۔ معقولی علی حالت ذہن کے متفاوت ہے معقولی تکونینی حالت سے ان میں سے کوئی ایک دوسری میں داخل نہیں ہے۔ کیونکہ عمل اور چیز ہے

سہ برہان وہ استدلال ہے جس میں اصول اولیہ یا ہیسیہ سے مقدمات قیاس درست ہوں اس کا نتیجہ بالکل یقینی ہوتا ہے مثل برہان ہندی کے ۱۲

حد علم کی کتاب منطق کا ایک حصہ ہے جس میں قیاس منطقی کے اصول اور شرائط کا ذکر ہے۔

نتیجہ کا علم تو قطعی حاصل ہے لیکن مقدمات کا ویسا یقین نہیں تو اس کا نتیجہ بھی یقینی نہیں ہو سکتا۔ ۱۲

اور تکوین اور چیز ہے نہ عمل تکوین ہے اور نہ تکوین عمل ہے۔ لیکن جیسے تعمیر مثلاً ایک فن ہے اور اس کی یہ تعریف ہو سکتی ہے کہ وہ عقلی تکوینی حالت ہے۔ اور کوئی ایسا فن نہیں جو عقلی تکوینی حالت ذہن کی نہ ہو اور نہ کوئی ایسی حالت ذہن کی ہے جو کہ فن نہ ہو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فن وہی چیز ہے جو کہ تکوینی حالت ذہن کی عقل کی ہدایت سے ہے۔

پھر یہ کہ فن کو تخلیق سے تعلق ہے یعنی کوشش اور غور کرنا کہ فلاں شے کیونکر پیدا کیجائے۔ جس کا وجود امکانی ہو نہ کہ ضروری جس کی علت ایجاد پیدا کرنے والے کی ذات میں موجود ہے نہ کہ خود تکوین میں۔ کیونکہ فن کا لگاؤ ایسی چیزوں سے نہیں ہے جو کہ موجود ہیں یا موجود ہو جاتی ہیں ضرورت یا طبیعت سے اس لئے کہ ایسی چیزوں کی علت خود ان کی ذات میں موجود ہے۔

تکوین اور عمل جدا جدا ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ غرض فن کی تکوین ہے نہ کہ عمل۔ ایک معنی سے اتفاق اور فن کا چیز (کرہ) ایک ہی ہے جیسے آگے تقصیر نے کہا ہے۔

فن پرورش کرتا ہے بخت کی اور بخت پرورش کرتا ہے فن کی "پس فن حسبِ نیاز تو فیض دہیٰ" مذکور ایک خاص تکوینی حالت ہے ذہن کی عقل صائب کی ہدایت سے اور اس کا نقیض یعنی عدم فن ایک تکوینی حالت ہے ذہن کی عقل غلط کار کی ہدایت سے اور دونوں کو تعلق ہے متغیر یا ممکن سے۔

۱۔ یہ خلاف عقائد اسلام ہے خداوند کریم کامل مستقل کل اشیاء کا ہے اور وہ جملہ اشیاء کو نہ کی ذات سے خارج ہے۔

باب پنجم

(۴) فراست

(پیش بینی)

فراست پیش بینی کی ماہیت ہم اس طرح معلوم کر سکتے ہیں کہ اس امر پر غور کریں کہ وہ کون لوگ ہیں جنکو ہم صاحب فراست (پیش بین) کہتے ہیں۔

صاحب فراست شخص کی خصلت یہ ہوتی ہے کہ وہ نیکی اور فضیلت پر اپنی ذات کے لئے غور کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور یہ کسی خاص مفہوم سے نہیں مشا صحت اور طاقت کے ذرائع پر اور عموماً نیک زندگی کے وسائل پر۔ اس نظر کو اس واقعہ سے مدد ملتی ہے کہ ہم اس حد تک جاتے ہیں کہ جو لوگ اچھا غور کرتے ہیں کسی خاص طریق (خط) پر ان کو ہم پیش بین کہتے ہیں۔ جن کے اندازے کامیابی کے ساتھ کسی نیک انجام کی طرف جاتے ہیں اگر یہ اندازے ایسے ہوں کہ فن کی ماحیت میں نہ پڑیں تو یہ عموماً کہا جاسکتا ہے کہ فلاں شخص جو غور یا تدبیر میں کامیاب ہے وہ پیش بین ہے۔

مگر کوئی شخص ایسے معاملات پر غور نہیں کرتا جو ناقابل تئیر ہوں یا ایسے معاملات پر جو اس کے اماناً عمل سے باہر ہوں۔

علم (سائنس) حالات کرتا ہے برہان پر اور برہان ایسے معاملات میں غیر ممکن ہے جہاں اصول اولیہ تنبیہ ہوں اور ضروری ہوں۔ کیونکہ تمام نتائج ایسے اصول کے نتیجہ ہوتے ہیں۔ ثانیاً ایسی چیزیں جو ضروری ہیں وہ غور کو قبول نہیں کرتیں۔ تو اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ پیش بینی کوئی علم یا فن نہیں ہے۔ علم تو اس لئے

نہیں ہے کہ جنرل متغیر ہے اور فن نہیں ہے کہ تمام فن نگینی ہوتا ہے اور عمل عموماً مختلف ہے نگین سے۔ اب یہ باقی رہتا ہے کہ پیش بینی چاہئے کہ سچی عقلی اور عملی حالت ذہن کی ہو۔ انسانی حسن و قبح کی ساخت میں چونکہ انجام نگین کا مختلف ہے خود نگین سے۔ عمل کا یہ حال نہیں ہے کیونکہ راست عمل خود ہی ایک انجام ہے اس نظر سے ہم پیکلیس (Pericles) اور اسکے لویو کو پیش بین تصور کرتے ہیں کیونکہ ان میں یہ صلاحیت ہے کہ وہ اپنے لئے اور نوع انسان کے لئے نیکی کو ملاحظہ کریں اور یہ ہمارا مفہوم ایسے لوگوں کا ہے جو ایک خاندان یا ایک ریاست کے نظم و نسق میں کامیاب ہوتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ ہم اعتدال کو فروسیو نے (Ow Proouny) کے نام سے پکارتے ہیں جس کے معنی محافظہ فراسٹ کے ہیں۔ پیش میں رائے یہ ہے کہ اعتدال حفاظت کرتا ہے۔ مسرت اور المیر ایک رائے نظم (کو ذفا کرتے ہیں نہ خراب کرتے ہیں۔ مثلاً ایسی رائے کہ مثلث کے تینوں زاوے دو دفا زادیوں کے برابر ہوتے ہیں یا نہیں ہوتے بلکہ صرف ایسی رایوں کو ذفا یا فاسد کر دیتے ہیں جو مزاولت سے تعلق رکھتی ہیں۔ کیونکہ اصول اولیہ اعمال کے وہ انجام ہیں جن کے لئے اعمال کئے جاتے ہیں۔ پس جوں ہی کوئی شخص لذت اور الم سے خراب ہو اس کی نظر اصول سے جھٹکی وہ بھول جاتا ہے کہ اصول ہی اس کی جلد انتخاب اور عمل کے محرک ہونا چاہئے پس چونکہ بدی اصول کی بجائے نیوالی ہوتی ہے۔

باب ہشتم پیش بینی کی تعریف



ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ پیش بینی ضرور ہے کہ حقیقی عقلی حالت ذہن کی جو وہی انسانی غریبوں کے میدان میں کار گزار ہے۔
درنہما لیکہ فن کی حد کی بڑھ سکتی ہے لیکن پیش بینی کی نہیں بڑھ سکتی اس بات کو بیان مذکور کے ساتھ اضافہ کرنا چاہئے اور جبکہ فن میں ارادی خطا کو غیر ارادی پر ترجیح ہے۔ پیش بینی میں یہ سب سے بدتر ہے جو عموماً فضیلتوں کا حال ہے۔ پس صاف ظاہر ہے کہ پیش بینی ایک فضیلت ہے کوئی فن نہیں ہے۔

چونکہ موجودات ناطق میں نفس کے دو حصے ہیں تو پیش بینی ان میں سے ایک کی فضیلت ہوگی یعنی اُس حصے کی جو رائے زنی کرتا ہے کیونکہ حیر رائے کا متغیر ہے اسی طرح پیش بینی کا بھی ہے۔ اس کے ساتھ ہی پیش بینی ذہن کی ناطقی حالت سے کچھ زیادہ ہے جس پر اس واقعہ سے استدلال ہو سکتا ہے کہ ناطقی حالت ذہن کی نسیان سے۔ زائل ہو جاتی ہے پیش بینی نہیں زائل ہوتی۔

سائنس ایک طریقہ ہے کلیات اور حقائق ضروریہ کے تصور کرنا۔ لیکن قابل برہان حقیقت یا صنعت عموماً دلالت کرتی ہے اصول اولیہ پر چونکہ

۱۔ چونکہ پیش بینی میں اخلاقی عنصر موجود ہے جو اس کو استقلال بخشتا ہے۔ جب اس کو مقابلہ کریں محض عقلی فضیلتوں سے ۱۲ مترجم۔

سائنس غیر ممکن ہے بغیر استدلال کے نتیجہ یہ ہے کہ اصول اولیہ ملی (سائنٹفک) حقیقت کے بذاتِ خود سائنس یا فن یا پیش بینی کے موضوع نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ حقائق علمیہ برہان سے حاصل ہوتے ہیں اور فن اور پیش بینی امکانات سے بحث کرتے ہیں۔ نہ یہ حقایق موضوع دانش کے ہیں چنانچہ بعض امور پر دانشور (حکیم) برہان کو جاری کرتا ہے۔ یعنی وہ مقدمات جو بذاتِ خود برہان سے نہیں مل سکتے ہیں پس اگر وہ ذرائع جن سے ہم حقیقت کو سمجھتے ہیں اور ہمیشہ اس کو اس چیز میں پاتے ہیں جن میں وہ جوبی چیزیں ہیں یا امکاناتی سائنس پیش بینی دانش اور حدس میں اور جبکہ یہ ان تینوں میں یعنی پیش بینی ضاعت اور دانش (حکمت) جن کا پہلے ذکر ہوا کوئی نہیں ہے جو کہ وسیلے یا آلے اصول اولیہ کے فہم کے ہیں پس اس صورت میں بھی یہی نتیجہ ممکن ہے کہ جس سے اصول اولیہ کا فہم ہوتا ہے وہ حدس ہے۔

باب ہفتم دانش



ہم لفظ (سوفیہ)، دانش فن میں فنون کے سب سے بڑے استادوں پر
اطلاق کرتے ہیں جیسے مثلاً (Phidias) فیدیا س کویت گراور
(Polytelitos) پولکلیطوس مرقع ساز (مورتوں کا مجموعہ بنانے والا)
اس سے صرف فن کی جودت اور عمدگی مراد ہے نہ کچھ اور۔ لیکن کچھ اور لوگ
میں جن کو ہم عموماً دانشور (حکیم) کہتے ہیں نہ کسی خاص اعتبار سے یا کسی ایسے مفہوم سے
ہو مرکی مراد ہے مارگیشیس (Margites)
”اس کو دو بتاؤں نے دانشور نہیں بنا یا بل جوتے یا پھر دابھا بچنے کے لئے“
نہ کسی اور کام کے لئے۔“

پس یہ صاف ہے کہ یہ عمومی دانش تمام صنعتوں سے کامل ہے اگر
ایسا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ دانشور صرف وہی نہیں ہے جو اصول
اولیہ کے نتائج کو جانتا ہو بلکہ وہ ان اصول کے صدق کو بھی جانتا ہو۔ لہذا
دانش حد سطحی تعقل اور علم (سائنس) کا اتنا حصہ ہے اس کی تعریف یہ ہو سکتی
ہے کہ اس رائیس تمام امور عظیمہ کا ہے۔ کیونکہ یہ خیال کرنا لغو ہے کہ تدبیر یا
پیش بینی سب سے عمدہ اور افضل علم (سائنس) ہے ہاں اگر انسان اشرف المخلوقات

لے جس نتائج پر بغیر ملاحظہ مقدمات استدلال کے پہنچ جاتا ۱۲ مترجم۔
۱۳ یعنی جس علوم سے اشرف و افضل ہے یہ اشارہ ہے ان فلسفہ اولے کے حکمو اصول کے بعد حکمے
مشابہن نے مابعد الطبیعیات سے موصوم کیا تھا ۱۲ مترجم۔

نہ ہو تو اور بات ہے۔

پس بعض الفاظ ہمیشہ ایک ہی معنی رکھتے ہیں اور بعض کے معنی مختلف ہوا کرتے ہیں۔ مثلاً الفاظ ”خوشگوار“ اور ”خوب“ کے معنی انسان کے لئے اور میں اور مجھ کی لئے اور میں لیکن الفاظ ”سفید“ اور ”مستقیم“ کے ایک ہی معنی ہیں۔ اس بات کو سب مان لیں گے کہ لفظ ”دانا“ کے معنی ایک ہی معنی میں درحالیہ لفظ ”پیش بین“ مختلف معانی کے لئے آتا ہے۔ کیونکہ جو شخص نہایت ہوشیاری سے اپنے اغراض کا نگران رہتا ہے پیش میں کہا جائیگا اور اغراض اس کے محمول ہوں گے اس لئے ہم اکثر بہانہ کو بھی صحیح طور سے پیش میں دفریں، کہتے ہیں اگر ان میں فوت تقدم بالحقط کی اپنی حیات کے باب میں ہے۔

یہ بھی واضح ہے کہ دانش اور مدبری یکساں نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ اگر ہم دانش سے صرف ایسی دانش مراد لیں جو ہماری ذاتی اغراض کا لحاظ کرے تو بہت سی فیس دانش کی ہونگی ایک ہی دانش ہونگی جو مختلف اقسام کے بہانہ کا لحاظ کرے بلکہ مختلف فیس دانش کی ہوں گی جو حیوانات کے مختلف اقسام کا لحاظ کرے۔ مختصر یہ کہ پھر تو ایک ہی دانش ہونگی جیسے ایک فن بلب جل موجودات کے لئے نہیں ہے نہ کچھ اس میں تفاوت ہوگا اگر کہا جائے کہ انسان افضل ہے جل حیوانات سے تو ایسے اور اشتیا بھی ہیں جن کا تقدس انسان سے بہت بڑھا ہوا ہے سب سے صریح مثال عالم کے اجزاء ترکیب میں موجود ہے۔

ان واقعات سے صاف معلوم ہوا کہ دانش صناعت (سائنس) اور حدسی استدلال کا اتحاد ہے۔ ایسے کرہ میں جس میں جل محترم اور مغز ماہیات ہیں۔

(Anaxagoras Thales)

لہذا لوگ انساغورس تالیس ایسے اشخاص کو ”دانشور“ کہتے ہیں نہ کہ پیش بین یہ دیکھ کے یہ لوگ اپنے

لے کہا یا آپہ خرمیں فریسن یعنی فناں گھوٹا فرست رکھتا ہے ۱۰ مترجم۔
۱۱ اجزاء ترکیب یا مقومر مثل صورت و ہموئے یا نفس و عقل کیونکہ حکما کے نزدیک یہ سب یک ہی چیز
کے کرہ ہیں مجازاً کہا گیا ہے۔ اس سے مراد ہے چیز ہے یعنی وہ طرف ہیں۔ کل اشیا و مغز وہی معنی سائے
ہوئے ہیں ۱۲ مترجم۔

اغراض ذاتیہ سے کیسے بے خبر ہیں اور اپنے علم کو غیر معمولی مشکل، تعجب انگیز اور
 مافوق فطرت انسانی کہتے ہیں پھر بھی غیر معید ہے چونکہ کوئی انسانی خوبی ان کا طبع نظر
 نہیں ہے۔

باب ہشتم پیش بینی (دراست)

پیش بینی بطور دیگر ایسی چیزوں سے کام رکھتی ہے جو انسانی اغراض سے ہیں اور غور و خوض کو قبول کرتے ہیں۔ کیونکہ عاملانہ خوض ہمارے نزدیک خاص فعل (وظیفہ) پیش بین انسان کا ہے مگر کوئی شخص ایسی چیزوں پر غور نہیں کرتا جو غیر متغیر ہیں یا جن کا کوئی معین انجام یا مقصد نہیں ہے۔ یا جن کی غایت کوئی عملی خوبی نہیں ہے اور جو شخص مطلقاً دانا ہے معاملہ غور و تامل میں وہ ایسا شخص ہے جس کے غور و فکر کا مقصد یہ ہوا کرتا ہے کہ متغیر تدبیر ایسی چیزوں پر جاری کی جائے جو عملی حیاتیاتیں انسان کے لئے بہترین سے بہتر ہو۔

دراست یا پیش بینی شخص کا یا تو اس سے نہیں تعلق رکھتی بلکہ اس کو علم و واقعات جزئیہ کا بھی درکار ہے۔ کیونکہ پیش بینی ایک عملی فنحیت ہے اور عمل میں ہم کو جزئیات سے کام پڑتا ہے۔ اسی سے کچھ لوگ سائنٹفک علم کے زیادہ عاملانہ قابلیت رکھتے ہیں بہ نسبت اور لوگوں کے جن کو (سائنٹفک) علم ہے خصوصاً اگر وہ تجربہ بھی رکھتے ہوں۔ کیونکہ اگر کسی شخص کو معلوم ہوا کہ ہلکی غذاؤں قابل ہضم اور خوشگوار ہوتی ہیں لیکن یہ نہیں جانتا کہ کس قسم کے اغذیہ ہلکے ہوتے ہیں تو اس علم سے لوگوں کو صحت نہ ہوگی اس خوبی سے جیسے اس شخص کے ہاتھ اسے جو صرف یہ جانتا ہے کہ پرندوں کے گوشت خوشگوار ہوتے ہیں۔

لے یعنی غور و خوض ان پر ممکن ہے۔

لے عملی حیات سے یہاں دنیا داری مراد ہے۔

گر پیش بینی ایک علیٰ فیصلت ہے۔ پس ہر کلیات کے علم کی ضرورت بھی ہے اور جزئیات کی بھی خصوصاً جزئیات کی۔ لیکن ضرور ہے کہ ایک تعمیری یا اعلیٰ صورت کی پیش بینی ہو یعنی تدبیر۔

تدبیر اور پیش بینی ایک ہی ہیں بحیثیت حالت ذہن کے لیکن اصلاً ایک نہیں ہیں۔

پیش بینی اور تدبیر -

مدبری یا حکم کو تعمیری پیش بینی کہنا چاہئے وضع قانون ہے یعنی مجموعہ قوانین کا مرتب کرنا اگر پیش بینی کو بحث ہے جزئی مقدمات سے جس کا اسم عام مدبری ہے۔

دوسری صورت پیش بینی کی علی اور فکری ہے۔ کیونکہ پارلیمنٹ مجلس عوام کو تعلق ہے عمل سے جیسے قیاس میں مقدمہ مندرجی۔ پس یہ عوام ہی ہیں جو یہ صورت پیش بینی کی ظاہر کرتے ہیں۔ صرف ہی لوگ مدبرین کہے جاتے ہیں۔ کیونکہ یہی لوگ کام کے آدمی ہیں اسی مفہوم سے جیسے کاری کر جوتے ہیں۔ لیکن پیش بینی اپنے خاص الخاص مفہوم سے تعلق رکھتی کسی شخص کے ذاتی اغراض سے یہ وہ چیز ہے جس کا اسم عام پیش بینی ہے۔ دوسری صورتیں پیش بینی کی تدبیر منزل اور قانون ساز اور تدبیر ہیں یعنی تدبیر اپنے خاص مفہوم سے جس کے تحت میں تفکر و غور و خوض اور قانونی کارروائی ہے۔

باب نہم

ایک نوع علم کی علم اپنے اغراض ذاتیہ کا ہے۔ اگرچہ اس کے مختلف اصناف ہیں۔ وہ شخص جو اپنے اغراض ذاتیہ کو سمجھتا ہے اور غور و خوض بھی کرتا رہتا ہے وہی پیش میں خیال کیا جاتا ہے درانحالیکہ ارباب سیاست کو وہ صاحب مشاغل تصور کرتے ہیں اسی سے یورپیدیس (Uripides) کہتا ہے۔

”کیا میں پیش میں ہوں؟ اگر میں ہلاک و کاوش رہ سکتا“

”ایک فرد ہوں افراد گنہگار میں“

کیونکہ صاحبان مشاغل بے چین اور حوصلہ مند نفوس میں ...“

کیونکہ لوگ عموماً خود اپنی بھلائی چاہتے ہیں اور یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ اس تلاش میں اپنا فرض ادا کر رہے ہیں۔ بس یہ رائے ہے جس نے یہ تصور پیدا کیا ہے۔ کہ ایسے لوگ پیش میں ہیں۔ پھر کبھی یہ امر شاید غیر ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنی بھلائی کی تلاش میں کامیابی حاصل کرے بغیر تندرست و تندرست یا بدبری کے یعنی جب تک وہ کسی گھر یا کسی دولت دریاست کے نظم و نسق میں شریک نہ ہو۔ مزید براں مجمع طریقہ اپنے مصالح ذاتیہ کے انتظام کا ایک بہم منظمون ہے اور غور چاہتا ہے جو اس واقعے ثابت ہوتا ہے کہ اکثر نوجوان ہندوستان اور ریاضی داں اور اس قسم کے معاملات میں دانا ہو جاتے ہیں کہ پیش میں نہیں ہونے سبب یہ ہے کہ پیش میں صرف ہوتی معاملات جزیرہ پر مائل اور ان کا علم تجربہ سے ہوتا ہے۔ لیکن نوجوان کے لئے دشوار رہے کہ وہ تجربہ کار ہو جائے کیونکہ تجربہ ٹھیکہ سالہائے دراز کا ہے۔ بیشک یہ سوال ہو سکتا ہے کہ اس کا کیا باعث ہے کہ ایک لڑکا ریاضی داں ہو سکتا ہے لیکن حکیم یا طبیب نہیں ہو سکتا اور جواب یہ ہے کہ ریاضی علم مجردات کا ہے لیکن اصول اولیہ اخلاق اور طبیعت

تجربے سے ماخوذ ہیں۔ اس لئے نوعمر گرہ حقائق فلسفہ یا طبیعیہ کو روٹ کے یا کو لین
مگر اعتقاد نہیں ہوتا لیکن وہ آسانی سے حقائق ریاضیہ کے مفہوم کو سمجھ جاتے ہیں
پھر تفکر میں جو خطا ہو جاتی ہے وہ یا تو کلی تصدیق پر اثر کرتی ہے یا جزئی پر
مثلاً ایسی غلطی کہ یقین کیا جائے کہ پانی جس کا وزن نوعی زیادہ ہو وہ برا ہوتا ہے
یا غلاں پانی زیادہ وزنی نوعیت رکھتا ہے لیکن یہ امر صحیح ہے کہ پیش بینی علم
(سائنس) نہیں ہے کیونکہ یہ بحث کرتی ہے مقدمہ صغرا سے یعنی جزئی سے
جو بیان ہو چکا ہے کیونکہ فعل ہمیشہ جزئی ہوتا ہے۔

پیش بینی اور حدس میں تضاد ہے۔ کیونکہ درجہ ایکہ حدس کو بحث ہے۔
ایسے حدود سے جو منطقی برہان کے قابل نہیں ہیں پیش بینی کو تعلق ہے جزئی واقعات
سے جو دائرہ تفکّر، علم کے موضوع نہیں ہوتے بلکہ وہ ادراک کے موضوع ہوتے
ہیں۔ بیشک وہ ادراک جو اس نوعیہ کا نہیں ہے بلکہ وہ ادراک ایسے حس کا ہے جو
مائل اس حس کے ہے جس سے ہم یہ ادراک کرتے ہیں کہ سب سے اخیر کی اور سب سے
شکل ریاضی کی مثلث ہے کیونکہ علی برہان کی معاملات حس میں کوئی انتہا ہونا چاہئے
اور معاملات عقلیہ کی بھی۔ لیکن یہ ہم واقعات جزئیہ کا ادراک ہے نہ کہ پیش بینی
پیش بینی کی اوہی نوع ہے۔

باب ہم تفکر

تحقیق اور تفکر میں فرق ہے کیونکہ تفکر ایک جزئی صورت تحقیق کی ہے۔ مگر یہ ضرور ہے کہ ماہیت عاقلانہ فکر کی دریافت کجائے کہ کیا ہے۔ کیا یہ کوئی قسم علم (سائنس) کی ہے۔ یا ظن کی یا کامیاب تخمینہ کی ہے یا کوئی ایسی چیز جسکی جنس کچھ اور یہی ہے ان سب سے جدا۔

یہ تو صحیح بات ہے کہ علم (سائنس) نہیں ہے کیونکہ جب ہم کو اشیا کا یقین ہو جاتا ہے تو ہم ان کی تحقیق نہیں کرتے۔ لیکن عاقلانہ تفکر ایک نوع تفکر کی ہے اور نظر تحقیق اور تخمینہ کرنا ہے۔ اور کامیاب اندازہ بھی نہیں ہے کیونکہ اندازہ (بوجہا) ایک غیر عقلی اور عاقلانہ عمل ہے مگر تفکر میں بڑی دیر لگتی ہے اور یہ ایک مشہور بات ہے کہ عمل میں جلدی کرنا چاہئے اور تفکر میں دیر۔

خراست بھی ایک علیحدہ صورت ہے عاقلانہ تفکر کی خراست ایک نوع ہے کامیاب اندازہ (بوجہ) کی۔ لیکن غلط تفکر غلطی کرنا ہے اور اچھا تفکر صحت عاقلانہ تفکر کسی قسم کا ظن نہیں ہے لیکن غلط تفکر غلطی کرنا ہے اور اچھا تفکر صحت کے ساتھ تفکر ہے۔ یہ صاف ہے کہ عاقلانہ تفکر ایک قسم نصیح کی ہے۔ مگر نصیح علم اور ظن کی نہیں ہے کیونکہ صفاغت میں نہ نصیح کی گنجائش ہے نہ غلطی کی اور نصیح ظن کی سچائی ہے۔ مگر عاقلانہ تفکر نہیں ہے اور رائے کا معاملہ جو کچھ ہو وہ ایسی کوئی چیز ہے جس کو مستقبل سے واسطہ نہیں ہے بلکہ وہ فیصلہ شدہ ہے۔

معنہ عاقلانہ تفکر ضرورتاً دلالت کرتا ہے عقل کے استعمال پر اب یہ

باقی رہا کہ عاقلانہ تفکر ضرور ہے کہ تصحیح فکر کیونکہ فکر یا استدلال اقرار کی حد تک نہیں پہنچتا کیونکہ جب ظن تحقیق نہیں ہے بلکہ بالفعل اقرار ہے کسی قسم کا تفکر خواہ نیک ہو خواہ بد یا مینوع تحقیق اور محاسبہ کی ہے۔ لیکن جس طرح عاقلانہ تفکر ایک طور کی تصحیح فکر کی ہے ضرور ہے کہ اولاً باسیت اور موضوع تفکر کا تحقیق کیا جائے۔

مگر تصحیح مختلف اقسام کی ہوتی ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ بعض قسمیں صحیح تفکر کی ایسی بھی ہیں جو عاقلانہ تفکر نہیں ہیں کیونکہ مبالغہ اور فنی آدمی ممکن ہے کہ عمل استدلال سے اس منزل تک پہنچ جائے جو اس کا مقصود اور نصب العین ہے لہذا یہ کہا جاسکے کہ اس نے تصحیح فکر کی اگرچہ جو پچھلے س کو حاصل ہوا ہے وہ سخت برائی ہے مگر یہ چیز اچھی سمجھی جاتی ہے کہ کسی شخص نے اچھی فکری کی کیونکہ یہی صرف صحت فکر کی ہے جو بھلائی تک پہنچتی ہے اور عاقلانہ فکر یہی جاتی ہے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ غلط قیاس سے کوئی شخص نیکی تک پہنچ جائے یعنی اس چیز تک پہنچ جائے جو منہ و انحراف سے اور جائزہ وسیلوں سے رسائی نہ ہو سکے۔ حد واسطہ کسی قیاس کا ہو سکتا ہے کہ جھوٹ ہو۔ مگر یہ بھی عاقلانہ فکر کی صورت نہیں ہے کہ کوئی شخص صحیح نتیجہ پر پہنچے لیکن جائزہ وسیلوں سے نہ پہنچا ہو۔

پھر یہ بھی ممکن ہے ایک شخص صحیح نتیجہ تک پہنچے بڑی فکر کے بعد اور دوسرا شخص ایک لمحہ میں۔ عاقلانہ فکر جو کچھ اتنا ہی بیان ہوا اس کے مادر کسی اور چیز پر بھی دلالت کرتی ہے۔ یہ صحت ہے معاملات مصلحت میں کہ صحت شے کے طریق کی اور وقت کی بھی (اس کے ساتھ ہو)۔

لے جھوٹ حد واسطہ یا مقدمہ صفر لے کی یہ مثال ہے

کنین عمدہ دوا ہے۔ بخار کی۔ یہ دوا کنین ہے۔

لہذا یہ دوا عمدہ ہے بخار کی۔ یہ دوا کنین ہے یہ مقدمہ غلط ہو سکتا ہے کہ وہ دوا کنین نہ ہو بلکہ کوئی اور دوا ہو جو بخار کے لئے مفید ہو اس صورت میں کبرے اور نتیجہ دونوں صحیح ہیں اگرچہ حد واسطہ غلط ہے۔

بالآخر یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ کسی شخص نے خوب فکر کی خواہ مخواہ یا ضافت کسی خاص انجام کے۔ عاقلانہ فکر مجرد مفہوم کے اعتبار سے وہ چیز ہے جو مجرد و خالص تک پہنچاتی ہے۔ عاقلانہ فکر جزئی قسم کی وہ چیز ہے جو صحیح دلیل سے جزئی انجام تک پہنچاتی ہے۔

پس اگر یہ صفت پیش میں کی ہے کہ وہ عاقلانہ فکر کرے۔ عاقلانہ فکر صحت میں معاملات مصلحت کے بحوالہ کسی جزئی انجام کے پیش میں جبکہ حقیقی تصور ہے۔

معاملات فعلی ہمیشہ جزئی اور اخیری ہوتے ہیں کیونکہ یہ کام پیش میں کا ہے کہ
 اِن معاملات کو سمجھ اور عقل اور حکم (یا فیصلہ) کو بھی معاملات فعلی سے تعلق ہے
 یعنی حقائقِ اخیر یہ کے ساتھ۔

باب دوازدہم

استدلال حدسی

استدلال حدسی کو بحث ہے حقائق اخیر یہ کے ساتھ دونوں سروں پر
ذہنی طریق عمل کے۔ کیونکہ اول اور آخر یعنی اصول اولیہ اور واقعات جزئیہ حدس
سے مفہوم ہوتے ہیں نہ منطق سے اور جبکہ استدلال برہانی میں اولاً وہ حد و اولیہ
غیر تغیر یہ کا فہم ہوتا ہے اور ثانیاً معاملات سیرت میں اخیر ہی اور ممکن حد سمجھ
میں آتی ہے جس سے قیاس کا مقدمہ صفر اے بنتا ہے کیونکہ یہی حقیقتیں قسم آخر کی
اصول اولیہ ہیں یہی اصلی مآخذ اس تصور کے ہیں جو اصل اصول اور غرض و غایت انسانی
زندگی کے ہیں۔ جس طرح سے قانون کلی اس حالت میں واقعات جزئیہ سے اخذ
کیا جاتا ہے تو یہ واقعات ضرور ہے کہ ادراک سے مفہوم ہوں یا الفاظ دیگر
حدسی استدلال سے۔

اسی وجہ سے یہ خیال کیا جاتا ہے کہ یہ قوتیں طبعی ہیں اور جبکہ کوئی شخص
طبیعت کی جانب سے دانشمند نہیں ہے لیکن انسانوں پر حکم لگانے کی قوت
یا فیصلہ نافذ کرنے کی قوت وہی ہے منجانب طبیعت اور عقل اور حدس کا بھی
ایسا ہی حال ہے۔ یہ حجت اس مطلع نظر کے موافق ہے کہ ہم ان قوتوں کو مختلف
اوقات زندگی کے لئے لازم قرار دیتے ہیں اور حدسی استدلال اور قوت حکم
کسی خاص سن کے لئے لازم ہے اسی سے یہ دلالت پائی جاتی ہے کہ یہ قوتیں
فطرت کی عطا کی ہوئی ہوتی ہیں

پس حدس ہی سے ابتدا ہے اور اسی پر انتہا ہے حقائق حدس سے
برہان کا آغاز ہوتا ہے اور اسی سے ان کا تعلق ہے۔ پس یہ حق ہے کہ غیر
برہانی بیانات اور ظن پر ایسے لوگوں کے جو صرف تجربہ کار ہوں اور جس میں
پائیش ہیں ہوں بلکہ ان کی برہان پر توجہ کی جائے کہ تو بھی نہ کیجائے کیونکہ ان کی
تجربہ کاری کی نگاہیں حقیقی منظر کو ان کے سامنے کر دیتی ہیں۔

اس طرح سے ماہیت پیش بینی اور دانش اور وہ موضوعات جو جدا جدا ان
سے متعلق ہیں اور یہ واقعہ کہ ہر ایک ان میں سے ایک فضیلت ہے جو نفس کے
مختلف اجزاء سے متعلق ہے یہ جملہ امور اب واضح کر دئے گئے۔

عینہی جو مقدمات برہان سے ثابت نہیں ۱۲ مترجم
اس مشکل اب کے خاتمے پر ملاحظہ ہو سکتا ہے کہ یوڈیمس Eudemus
(جس حد تک اس کا بیان واضح ہے) استدلال حدسی (دو ادس) کو یہ سمجھتا ہے کہ اس میں قوت نہیں ہے
(۱) ایسے مقدمات کا ہے جو علم متعارف کی طرح استدلال قیاس کے مقدمات ہوا کرتے ہیں (۲) جزئی واقعات
زندگی جو کہ مواد استقرار کے ہوا کرتے ہیں ۱۳ مترجم۔

باب سیزدہم دانش اور پیش بینی کا نفع۔

لیکن ابھی تک ان کے باب میں یہ سوال ممکن ہے کہ سب تو ہواگران کا نفع کیا ہے؟ کیونکہ دانش کو ایسی کسی چیز کی طرف توجہ نہیں ہے جس سے کوئی انسان سعادت پاسکتا ہے اس لئے کہ یہ تو کلیہ غیر مضر ہے۔ مگر پیش بینی کی توجہ سعادت کی جانب ہے مگر اس کا فائدہ کیا؟ کیونکہ ہم نے مانا کہ پیش بینی ہی وہ چیز ہے جو ان جملہ امور سے بحث کرتی ہے۔ جو انسان کے لئے ماحولانہ اور شرفیہ اور عمدہ ہیں اور یہی وہ چیزیں ہیں جس کا ایک انسان طبعا مائل ہوتا ہے تو بھی محض علم ان کا ہماری استعداد عمل کو نہیں بڑھاتا اگر فضیلتیں جیسی کچھ وہ ہیں اخلاقی حالتیں ہیں بہ نسبت اس چیز کے علم کے جو صاحبِ صحت یا قوت میں یعنی صحت اور قوت اس معنی سے نہیں کہ ان سے صحت یا قدرت کی تکوین ہوتی ہے۔ بلکہ جن کا شیعہ ایک صحیح یا قوی حالت سے ہوا ہے۔ کیونکہ محض علم طب کا یا ورزش کا ہماری استعداد فعلی کو نہیں زیادہ کرتا۔

پھر اگر یہ مان لیا جائے کہ کوئی پیش میں ہونہ اس لئے کہ اس سے فاضلہ یا بفعال کا صدور ہو بلکہ صرف اس لئے کہ وہ فاضل ہو جائے اس کا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ پیش بینی صاحبانِ فضیلت کے لئے مفید نہیں ہے نہ ان لوگوں کے لئے جو فضیلت سے مبرا ہیں۔ کیونکہ اس سے تو کوئی فرق نہیں پڑ سکتا کہ وہ خود پیش بینی رکھتے ہیں یا دوسروں کی نصیحت پر کاربند ہوتے ہیں جو فضیلت رکھتے ہیں۔ اور جب ایسا ہے تو پیش بینی کو ویسا ہی سمجھنا جیسا صحت کو سمجھتے ہیں اور ایسی پر قناعت کریں گے کیونکہ کو کہ بیمار کو آرزو ہے کہ ہم صحت و سالم ہوں ہم علم طب کو نہیں حاصل کرتے۔

پچھ یہ بھی محال معلوم ہوتا ہے کہ پیش بینی گو کہ دانش سے کم مرتبہ پر ہے مگر اسکی حکومت بڑھی ہوئی ہے اور ایسا ضرور ہونا چاہیے کیونکہ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کیونکہ وہ قوت کمزور (پیدا کرنے والی) ہے تو وہ ایسی چیز ہے جو کہ فرمانروا اور معاصی حکم قوت سے ہر مقام پر۔

یہ وہ سوال ہے جن کی بحث لازمی ہے۔ اس وقت تو ہم نے اس کے بارے میں صرف کچھ مشکلات پیدا کر دیئے ہیں۔ پس پہلا بیان جو دینا ہے وہ یہ ہے کہ دانش اور ہمیش بینی ضرور ہے کہ بدانتہا مطلوب ہوں کیونکہ ان میں سے ہر ایک نفس کے دو جزوں سے ایک کی فضیلت ہے اگرچہ ان میں کوئی بھی کچھ پیدا نہ کرے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ وہ دونوں ضمیر ہیں دانش سعادت کی ملکون ہے نہ اس معنی سے جس طرح فن طب صحت کو پیدا کرتا ہے بلکہ اس معنی سے جس طرح صحت خود اس کو پیدا کرتی ہے۔ یعنی جس طرح دانش تمام فضیلت کا جڑ ہے جس پر قابض ہونا اور اس کی مزا ولت کرنا انسان کو سعید کر سکتا ہے۔

جب کوئی انسان پیش بینی اور اخلاقی فضیلت کے موافق اپنی قوتوں کو صرف کرتا ہے تو یہ کارگزاری اس کی مناسب ہوتی ہے کیونکہ فضیلت انجام صحت کی ذمہ دار ہے جو انجام اس کے پیش نظر ہو ایسی حالت میں پیش بینی ان وسائل کی ذمہ دار ہوتی ہے جو اس انجام کیلئے کام میں لائے جاتے ہیں (جو تھا جز نفس کا یعنی بنیاتی جز میں کوئی اخلاقی فضیلت نہیں ہے، مثل اور اجزاء کے اس جز میں نہ سجا اور یہی کی قوت ہے نہ بجا اور یہی کی قوت نہیں ہے)

لہذا اس جملے سے زبان کی طرف سے بے پروائی صاف ظاہر ہے لیکن بظاہر یہ مفہوم ہوتی ہے جب کہ ہم کی حالت قرین صحت ہو اور اس میں قابلیت صحت عمل کی مکمل ہے۔ مثلاً میٹر اس کو اس طرح لکھیں کہ صحت کے موجود ہونے سے قوت مل پیدا ہوتی ہے۔

یہ یہ جابجا قوسین کے درمیان میں ہے انتظار ہی ہے۔ اس جملے سے احتجاج میں غلط واقع ہوتا ہے۔ نفس کی تقسیم دو طرح ہے ایک ناطقہ دوسری غیر ناطقہ۔ اور ناطقہ کی اور تقسیم بھی ہے

اگر کہا جائے کہ پیش بینی شریفانہ اور عادلانہ فعل کی استعداد کو نہیں بڑھاتی ہم کو ذرا اور پیچھے ہٹنا چاہیے اور اس پر اس طرح نظر کرنا چاہیے۔ ہم اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ کچھ لوگ ایسے ہیں کہ وہ عادلانہ عمل تو کرتے ہیں مگر خود عادل نہیں ہیں مثلاً وہ لوگ جو قانون نے جو کچھ نافذ کیا ہے اس پر عمل کرتے ہیں مگر وہ یا تو اس فعل سے رضامند نہیں ہیں یا جہالت سے یا کسی اور واعیہ سخریات سے جو اصل کار سے دوسرے مرتبہ پہنچے نہ کہ خود ان کو عدالت کی محبت سے اگرچہ وہ بلا شک حق پر کار بند ہیں اور ایسے کام کرتے ہیں جو صاحب فضیلت کے نزاد اور میں پس بطور نتیجہ یہ بات پیدا ہوتی ہے ممکن ہے کہ ایک شخص کے سب کام اچھے ہوں اگر وہ کام کے وقت ایک خاص اخلاقی حالت میں ہو یعنی جب اخلاقی مقصد سے کام کرتا ہو صرف ان کاموں کے لئے (یعنی ان کاموں کو کرنے کے لائق سمجھ کے)۔

پس درحالیکہ فضیلت ہی اخلاقی مقصد کے صحت کی ذمہ دار ہے لیکن یہ فعل و فلیضہ، فضیلت کا نہیں ہے۔ بلکہ ایک جدا گانہ قوت کا ہے تاکہ ایسے وسائل کا فیصلہ کرے جو طبیعت میں تاکہ اخلاقی مقصد مؤثر ہو۔ ضرور ہے کہ ہم نکتہ پر بحث کریں نہایت توجہ اور صحت کے ساتھ۔

ایک اور قوت ہے جس کو ہوشیار سی (جالاکی) کہتے ہیں۔ یہ وہ قوت ہے جس کا نشانہ کسی مقصد کے وسائل پر تیسرہ ہدف، ٹھیک یا بیٹھتا ہے ایسے وسائل جو کسی خاص مقصد پر پہنچاتے ہیں۔ پس اگر مقصد شریفانہ ہے تو یہ قوت قابل ستائش ہے اور اگر کمینہ پن کا ہے تو اس کو بد یا طنی کہتے ہیں لہذا ہم پیش میں اور بد باطن دونوں کو جالاک کہتے ہیں۔

پیش بینی جالاک نہیں ہے۔ لیکن بغیر جالاک کی قوت کے اس کا وجود بھی ممکن نہیں ہے مگر یہ آکھ نفس کی یعنی پیش بینی کامل نہیں ہو سکتی بغیر فضیلت کے

دونوں بقیہ حاشیہ صفحہ ۲۰۸، فضیلتیں اس تینوں اجزاء کی بیان ہو چکی ہیں اب لفظ غیر ناطق یا نباتاتی جز کی باقی ہیں جو اس مقام پر مفہوم سے فضیلت کے خارج کر دیا گیا ہے۔ کلانی حاشیہ۔

جس کا ذکر سابق میں ہو چکا ہے اور یہ واضح بھی ہے کیونکہ جملہ قیاسات اس قسم کے جنکا تعلق فعل سے ہے اس کا کبرے یہ ہوتا ہے۔ ”چونکہ انجام یا خیر اعلیٰ ایسی اور ایسی سے“ جا ہے یہ کچھ ہی ہوا اتمام حجت کے لئے فرض کر لو وہ ایسا ہی ہے جیسا ہم چاہتے ہیں لیکن خیر اعلیٰ کو سوائے نیک آدمی کے کوئی نہیں سمجھ سکتا جس طرح بدی اصول فعل کے باب میں ذہن کو ج کر دیتی ہے اور دھوکا دیتی ہے۔

پس یہ ناممکن ہے کہ کوئی شخص پیش میں ہو جب تک نیک ہو۔ ہلکو چاہئے کہ فضیلت کی سمٹ کی طرف پھر رجوع کریں کیونکہ چالاکی کے اعتبار سے صورت فضیلت (نیک) کی بہت کچھ مثلاً نیک ہی کہ ہے اگر پیش میں یعنی بدیہ نش چالاکی کے نہیں ہے لیکن مشابہ ضرور ہے اور اس کے مثل طبعی نیکی حقیقی نیکی کے مشابہ ہے لیکن بعینہ نہیں ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ نیکی اخلاقی اوصاف بعض اعتبارات سے شخص میں پیدا ہوتی ہیں۔ ہم وقت پیدائش سے عادل عقیف شجاع اور اسی قسم کی اور صفات سے موصوف ہیں قطع نظر اس کے جب ہم نیکی کا ذکر کرتے ہیں جو دراصل نیکی ہے تو اس سے کوئی اور ہی شے مراد لیتے ہیں اور اس کو ہم دوسری صورت میں دیکھنے کی توقع رکھتے ہیں کیونکہ طبعی اخلاقی حالت تو بچوں میں بھی موجود ہے اور ادنیٰ درجہ کے حیوانوں میں بھی لیکن انہیں عقل کے وہ مضرب ہیں۔ بہ طور یہ تو بالکل بدیہی ہے کہ تو انہیں اگر بے دیکھے چلے تو دھم سے گر پڑے گا کیونکہ دیکھتا نہیں ہے یہی حال طبعی نیکی کا ہے لیکن عقل سے مستفیض ہو تو اس کا کام سدھ جاتا ہے۔ جبکہ یہ صورت ہے اخلاقی حالت جو اس سے پہلے نیکی سے مشابہ تھی اب وہ حقیقی نیکی ہو جائیگی جس کو نیکی کہتے ہیں۔

لہذا جس طرح ظن کے خیر میں دو خاص صورتیں ہیں یعنی چالاکی اور

Common sense (دکاسن سینس) عقل عادی اسی طرح اخلاقی سیرت میں دو چیزیں

ہیں طبعی نیکی اور حقیقی نیکی اور ان میں سے دوسری غیر ممکن ہے یعنی بدیہ نش کے۔ لہذا بعض انسان یہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ تمام نیکیاں (فضائل) پیش میں (فراست) کی صورتیں ہیں۔ سقراط بھی انہی لوگوں سے تھا وہ بھی اپنی تحقیقات میں کچھ حق پر تھا اور پچھ غلطی پر۔ یہ قول اس کا غلط ہے کہ تمام فضائل فراست کی صورتیں ہیں مگر حق یہ قول

ہے کہ فضائل بغیر فراست کے باقی نہیں رہ سکتے۔

یہ اس حقیقت کی شہادت ہے کہ اس زمانہ میں بہت سی سادات کے متعلق جو موضوع ہیں ان کا بیان کر کے سادات کی تعریف کرتا ہے اور اس قول میں یہ اضافہ کرتا ہے کہ یہ وہ اخلاقی حالت ہے جو عقل صحیح سے مطابقت رکھتی ہے۔ اور عقل صحیح کیا ہے پیش بینی کی عقل۔ معلوم ہوتا ہے کہ عموماً یہ سمجھ لیا گیا ہے کہ ایسی اخلاقی حالت یعنی وہ اخلاقی حالت جو موافق پیش بینی کے ہے وہی سادات ہے لیکن صورت بیان میں کسی قدر تبدیلی کی ضرورت ہے یہ صرف اخلاقی حالت نہیں جو موافق عقل صحیح کے ہو بلکہ ایسی اخلاقی حالت ہے جو زیر ہدایت عقل سلیم کے ہو یعنی سادات لیکن عقل سلیم ان مسائل میں پیش بینی ہے۔

پس جب سقراط نے فضائل کو عقل کی صورتیں تجویز کیا گویا وہ سب علوم مکملہ میں جن کو ہم زیر ہدایت عقل تجویز کرتے ہیں۔

پس بیان مذکور سے یہ صاف ظاہر ہے کہ خیریت صحیح مفہوم ہے بغیر پیش بینی کے غیر ممکن ہے اور پیش بینی بغیر اخلاقی فضیلت کے۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ یہ دفع و حل ہے جس کا ذکر استدلال میں ہو گا۔ یعنی فضائل جدا جدا پائے جاتے ہیں۔ کیونکہ ایک ہی شخص بطور کامل کل فضیلتوں پر مستوجب نہیں ہوتا، لہذا جب وہ ایک فضیلت حاصل کر لیتا ہے تو دوسری کا اکتساب کرتا ہے۔ جواب یہ ہے کہ اگرچہ یہ اطمینان فضیلتوں میں ممکن ہے مگر ایسی فضیلتوں کے باب میں جن سے کوئی شخص اس امر کا مایا نہ ہوتا ہے کہ وہ نیک کہا جائے سن جمیع الوجوہ مطلقاً، کیونکہ اگر ایک فضیلت پیش بینی کی موجود ہے تو اور فضیلتیں اس کے ساتھ ساتھ رہیں گی

یہ صاف ظاہر ہے کہ اگر پیش بینی بھی علی نہ ہو تو یہ مطلوب ہوگی چونکہ وہ فضیلت اسی کے جزو نفس کی ہے دینی جس سے اس کو تعلق ہے، اور چونکہ اخلاقی مقصد درست نہ ہو گا بغیر پیش بینی کے یا فضیلت کے ایک ان میں سے یعنی فضیلت لیجاتی ہے انجام کے اکتساب کی طرف اور دوسری یعنی پیش بینی راست وسائل کے انتخاب کی طرف حالانکہ پیش بینی دانش پر حاکم نہیں ہے یا بہتر جزو پر نفس کے اسی طرح جیسے دوا حاکم نہیں ہے صحت پر کیونکہ پیش بینی دانش سے کام نہیں لیتی بلکہ اس کا قصد یہ ہوتا ہے کہ دانش

کو پیدا کرے اور نہ یہ ماکم ہے دانش پر بلکہ حکماں ہے دانش کے نفع کے لئے۔ اور یہ کہنا کہ پیش بینی حکومت کرنی ہے دانش پر بالکل وہی بات ہے جیسے کہیں کہ تدبیر حکومت کرنی ہے۔ دیوتاؤں پر اس سبب سے کہ یہ ناظم ہے جملہ اوارات کی اور منجملہ اوارات مذہبی عبادات ریاست کے ہیں۔

مقالہ ہفتم

باب اول

بد اخلاقی کی سیرتیں

رذالت

بے اعتدالی، ہیبت، فسق و فجور



لیکن اب اس کا وقت ہے کہ جدید راستہ اس بیان سے اختیار کیا جائے کہ اخلاقی سیرت کی تین نوعیں ہیں جن سے اجتناب واجب ہے یعنی بدکافی، بے اعتدالی، ہیبت۔

پہلی حد کی ضد میں تو صاف ہیں ایک کو ہم نیکی کہتے ہیں اور دوسری کو اعدتال کہتے ہیں مگر بہیمیت کی ضد تو یہ نہایت مناسب ہو گا کہ اس فضیلت کا نام لیں جو ہم سے بالاتر ہے یعنی وہ جس کو شجاعانہ یا خدائی فضیلت کہتے ہیں جیسے ہومر (Homer) نے پرائیم (Priam) کی زبانی ہکٹر (Hector) کے باب میں کہا تھا کہ وہ اتہا سے زیادہ نیک تھا۔
”نہیں معلوم ہوتا“

کہ وہ فانی انسان کا فرزند ہے بلکہ کسی دیوتا کا بیٹا ہے۔
پس اگر یہ سچ ہے جیسے اکثر کہا جاتا ہے کہ خدا جل جلالہ انسانی فضیلت کا

سب سے بڑا انعام ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ اخلاقی حالت جو ضد بہیمیت کی ہے سب سے اعلیٰ فضیلت ہوگی کیونکہ جیسے بہائم میں دکوئی اخلاقی صفت نہیں ہے، اسی طرح سے دیوتا میں بھی ایسی کوئی چیز نہیں ہے جسکو فضیلت یا رزیت کہتے ہیں لیکن ایک میں کوئی شے زیادہ شریفانہ ہوگی فضیلت سے بھی اور دوسرے میں کوئی ایسی چیز جو ازر وے جنسیت جداگانہ ہے رزیت سے۔ لیکن چونکہ یہ شاذ و نادر ہے کہ درخشاں انسان، پایا جائے۔ اگر کوئی شخص ایسی دی مونی (Lacedaemonian) والوں کا وہ مرغوب جلد استعمال کرے جب وہ کسی کی ستائش حد سے زیادہ کرتے ہیں۔ اسی طرح بہیمی انسان بھی کمیا ب ہے بہیمیت خصوصاً بربری (یا وحشی) قوم میں پائی جاتی ہے گو کہ کبھی یہ نتیجہ مرض کا ہوتا ہے کبھی کسی عضو کے قطع ہو جانے کا اور اگر لوگ انتہا سے زیادہ بدکار ہوں تو ہم ان کو بھی اسی مذموم نام سے یاد کریں گے۔

بہر طور یہ درست ہے کہ اس قسم کے میلان کے بارے میں آئندہ کچھ بیان کیا جائے اور ہم رزیت (یا بدی) پر بحث کر چکے ہیں اب ہم اولاً بے اعتدالی (ناپریہیزگاری) انسانیت اور عیش پرستی پر اور ثانیاً اعتدال اور استقلال پر کچھ گفتگو کریں گے کیونکہ یہ غلطی ہوگی اگر ہم اخلاقی حالتوں کو علی الترتیب بعینہ فضیلت اور رزیت سمجھیں یا ازر وے جنسیت ان کو ان سے جدا خیال کریں۔

اس مقام پر یہ مناسب ہے جیسا کہ اور صورتوں میں کہ جو سطح نظر اس موضوع پر بدیہی ہو یا مسلم ہو اس کو بیان کریں اور جب اس پر کا حق بحث ہو جائے تو سب کی حقیقت یا اگر سب کی ممکن ہو تو اکثر کی یا جوان میں سب سے اہم ہوں جمہور کی رائے سے ان جذبات کے متعلق اس کو ثابت کر دیں کیونکہ اگر مشکلیں حل ہو جائیں اور جمہور کی رائے بجائے خود استوار ہوں تو ان کا ثبوت ہمارے مقصد کے لئے کافی ہوگا۔

عہدِ اربعین حج مستقل ہے یعنی بہائم اگرچہ اصل میں غلط و اعد ہے ۱۲ مترجم۔

لے انسان الہی یعنی اللہ والا یہ خدا کو نہنچا ہوا۔ ۱۳ مترجم۔

باب دوم

اعتدال اور بے اعتدالی استقلال اور نسائیت

عام رائے یہ ہے کہ اعتدال اور استقلال فضیلتیں ہیں اور قابل ستائش ہیں اور بے اعتدالی اور نسائیت خطائیں ہیں اور قابل نکویش اور یہ صاحب اعتدال وہ انسان ہے جو اپنے محبینوں پر کار بند ہوتا ہے۔ اور بے اعتدال انسان وہ ہے جو جذبات (ہوا و ہوس) کی متابعت سے جس کو خطا سمجھتا ہے وہی کام کرتا ہے۔ اور صاحب اعتدال اپنی خواہشوں کو بیجا سمجھ کے عقل کی ہدایت سے محفوظ رہتا ہے۔ اور یہ کہ عقیف انسان صاحب اعتدال و استقلال ہے حالانکہ بعض لوگ یا عقائد رکھتے ہیں کہ صاحب اعتدال و استقلال ہمیشہ عقیف ہوتا ہے بعض اسکا انکار کرتے ہیں اور بعض شہوت پرست کو بے اعتدال کہتے ہیں اور بے اعتدال کو شہوت پرست کہتے ہیں بلا کسی امتیاز کے اور کچھ لوگ ان میں فرق کرتے ہیں۔ پھر کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ پیش میں انسان بے اعتدال نہیں ہو سکتا اور بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ بعض آدمی جو پیش میں اور ہوشیار (چالاک) ہیں وہ بے اعتدال ہوتے ہیں اور بالآخر لوگوں کو بے اعتدال کہتے ہیں نہ صرف بسبب ان کے حسی شہوات کے بلکہ خشکیں مزاج ہونے اور عزت اور نفع کے سبب سے۔

باب سوم

علم اور بے اعتدالی

یہی مطلب نظر عموماً اختیار کئے گئے ہیں۔ لیکن سوال یہ پیدا ہو سکتا ہے کہ وہ شخص جس کے قصورات و افاض کے درست ہیں وہ کیوں بے اعتدالی سے کام کرتا ہے؟ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کسی شخص کو علم ہو تو بے اعتدالی ممکن نہیں ہے ان کو یہ امر عجیب معلوم ہوتا ہے جسے سقراط کا خیال تھا کہ جہاں علم موجود ہے تو پھر اور کوئی چیز کس طرح حکومت کر سکتی ہے کہ اس کو غلاموں کی طرح کھینچتی پھرے سقراط بالکل اس خیال کے مخالف تھا۔ اس نے بے اعتدالی کے وجود ہی سے انکار کر دیا تھا اس دلیل سے کہ کوئی شخص ایسا نہیں ہے جسکو بہترین بہتر کا علم ہو وہ اس کے خلاف عمل نہ کرے اور اگر وہ ایسا کام کرے تو سمجھ لو کہ اس کو علم نہ تھا یا بل تھا۔

پس سقراطی نظریہ یہ بلکہ یہ اختلاف رکھتا ہے تجربے کے واقعات سے اور اگر جہالت سبب اس جذبہ کا ہو یعنی بے اعتدالی کا تو یہ دریافت کرنا ضرور ہے کہ ماہیت جہالت کی کیا ہے۔ کیونکہ اس میں کوئی شک نہیں کہ جب کوئی شخص بے اعتدالی کا کام کرتا ہے تو وہ اس فعل کو جائز نہیں سمجھتا جب تک کہ اس پر حالت بے اعتدالی

ملے یعنی علم بے اعتدالی کا مانع نہیں ہوتا کہ اگر کم بعض صورتوں میں یہی کلیہ سہی ۱۲ مترجم۔
 صہ ایک سو فی سہ سال اس کی یہ ہے کہ اگر کوئی شخص دیکھے کہ اسے آگے کنواں ہے وہ ہرگز نہ گرے گا۔ ۱۲ مترجم

کی غالب نہو جائے کچھ لوگ ایسے ہیں جو اس نظریہ سے کسی حد تک اتفاق کرتے ہیں اور کسی حد تک اختلاف کرتے ہیں۔ اگر وہ اس کو تسلیم کر لیں کہ کوئی چیز ایسی نہیں ہے جو علم پر حاکم ہو اور اسے غالب اسکے گراس کو نہیں تسلیم کرتے۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہے کہ جس امر کو وہ اپنے لئے مناسب سے بہتر سمجھتا ہے اس کے مخالف کام کرے۔ لہذا ان کا یہ اعتقاد ہے کہ بے اعتدال آدمی کو جب لذتیں مطلوب کر لیتی ہیں تو وہ علم پر قابض نہیں ہوتا بلکہ صرف ظن رکھتا ہے۔

مگر یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگر یہ اس کا ظن ہے اور علم نہیں ہے کہ جو تصور مزاحم ہو وہ قوی نہو بلکہ ضعیف ہو جیسے ان حالتوں میں ہوتا ہے جب تروہ ہوتا ہے کہ کیا کام کریں تو کوئی شخص اگر وہ بمقابلہ قوی لذتوں کے رائے سلیم پر ثابت نہ رہے تو وہ محض ہے۔ در آخر لیکہ ردالت ہو یا کوئی اور چیز جو قابل ملامت ہو معافی کے قابل نہیں ہوتی

پھر یہ کیا پیش بینی ہے جو لذتوں کی مانع ہوتی ہے ایسی لذتیں کہ شخص ان میں نہپک ہو اور ان سے مغلوب ہو جائے اس کو ملامت کی جاتی ہے؟ کیونکہ کوئی چیز ایسی قوت نہیں رکھتی جیسے پیش بینی (فراسٹ)۔

لیکن یہ محال ہے کیونکہ یہ اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ وہی آدمی جو ایک ہی وقت میں پیش میں (صاحب فراسٹ) بھی ہو اور بے اعتدال بھی اور کوئی شخص اس کو نہ مانے گا کہ پیش میں شخص عواصب سے بدتر کام کرے۔

مزید برآں یہ بھی ثابت ہو چکا ہے کہ پیش میں بیسیا ہی کچھ ہو مگر وہ کام کا آدمی ہے۔ وہ آخری یا جزئی واقعات سے تعلق رکھتا ہے اور اس میں علاوہ پیش بینی کے اور فضیلتیں بھی ہیں۔ اس کے ماوراء وجود متدیبا و ردیل لذتوں کا اعتدال کے لئے ضروری ہے تو عقیف آدمی معتدل نہ ہو گا اور نہ معتدل ہو گا۔ کیونکہ عقیف کی سیرت کے مخالف ہے کہ وہ فضول اور ناجائز خواہشیں رکھتا ہو۔

لہ کلمات کی طرف سے نیچے اتریں تو جزئیات اخیری ہیں اور جزئیات سے اوپر کو جائیں تو جنس اعلیٰ اخیری ہے۔ اخیری وہ ہے جس کی تحلیل غیر ممکن ہو ۱۲ ترجم۔

پہرہ نگاری
اور اعتدال

مگر معتدل انسان کے لئے تو یہ لازم ہے کہ وہ ایسا ہو کہ نہ اگر اس کی خواہشیں نیک ہی ہوں تو اخلاقی حالت جو اس کو ان کی پیروی کرنے سے روکتی ہے وہ ناقص ہوتی لہذا معتدل جملہ صورتوں میں نیک ہی نہ ہوتا۔ اور اگر وہ سرے سے جھوٹا ہو تو اس کی ناقص ہوتی تو یہ کوئی بڑی لیاقت کی بات نہ تھی اور اگر وہ ناقص اور کمزور ہو تو اس پر غالب آنا کوئی ظفر بانی نہ ہوتی۔

پھر یہ کہ اگر یہ ہیرو نگاری انسان کو ہر ایک رائے سے وابستہ ہونے کی طرف مائل کرتی ہے خواہ وہ کیسی ہی ہو تو وہ ناقص ہے مثلاً وہ عطا رائے سے وابستگی کا میلان پیدا کرتی ہے اور اگر ناپر ہیرو نگاری ہر رائے کے ترک پر مائل کرتی ہے خواہ وہ کچھ ہی ہو تو پھر اس ناپر ہیرو نگاری کو نیک ناپر ہیرو نگاری کہیں گے۔ جیسے نیوپٹولیمس (Neoptolemus) کتاب فیلولیطیس (Philoctetus) جو مصنفہ سوفوکلیس (Sophocles) میں متحق متائیشس کا ہے کیونکہ اس نے جادہ عمل پر چلنے سے انکار کر دیا جس کی ترغیب اولیسیس (Odysseus) نے دی تھی اس الم کی وجہ سے جو اس کے دروغ گوئی سے محسوس ہوا۔

پھر یہ کہ اگر یہ ہیرو نگاری کسی کی تعریف کی جائے کہ کوئی شخص اپنی ہی رائے سے وابستہ رہے گا۔ چاہے کچھ ہی کیوں نہ ہو یہ منطقی حجت مغالطہ آمیز ہے اور حیرت ناک بھی ہے۔

سوفسطائی جب امر باطل کو ثابت کرنا چاہتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ اگر اس کے ثبوت میں کامیاب ہوں تو لوگ ہم کو ہٹا رہیں تو ان کو شوق ہے کہ ایسا قیاس بنائیں جو غالب کو پریشان کر دے کیونکہ وہ منطقی دام میں پھنس جاتا ہے۔ کیونکہ وہ یہ نہیں چاہتا کہ اس نتیجہ پر سمجھتا ہے کہ جو اس کے مذاق کے خلاف ہے اور یہ ممکن نہیں کہ اس سے بچے کیونکہ وہ محبت کو باطل نہیں کر سکتا۔ ایسی ہی ایک محبت اس کے استعمال کی گئی ہے تاکہ ثابت کیا جائے کہ طاقت اور ناپر ہیرو نگاری دونوں کے فضیلت ہو جاتی ہے۔ احتیاج یہ ہے کہ اگر کوئی شخص احمق ہے اور ناپر ہیرو نگار ہے تو اس کی ناپر ہیرو نگاری اس کو ایسی چیز کے کرنے کی طرف رہنمائی کرے گی

پارہیو نگاری
اور نیک۔

جو اُس چیز کی ضد ہوگا جس کو وہ نیکی تصور کرتا ہے۔ مگر وہ تصور کرتا ہے کہ جو چیز درحقیقت نیکی ہے وہ بدی ہے اور اس کا فرض ہے کہ اس کو نہ کرے لہذا وہ نیکی ہی کرے گا اور بدی نہ کرے گا۔

پھر یہ کہ اگر پرہیزگاری کی یہ تعریف کی جائے تو یہ ظاہر ہوگا کہ جو شخص فاعل ہے اور اغلب ہے ایسی چیز کی طرف جو شکوہ ہے از روئے یقین اور عداً اخلاقی غرض سے بہتر ہے اس شخص سے جو ایسا کام اندازے سے نہیں کرتا بلکہ پرہیزگاری سے کیونکہ پہلے کا علاج سہل تر ہے اس لئے کہ ممکن ہے کہ اس کو رائے بدل دینے کی ترغیب ہو۔ مگر پرہیزگاری پر نیشنل صادق آتی ہے۔ ”جب پانی تم کو غرق کر دے تو کس چیز سے اس کو دھو سکتے ہو؟“ کیونکہ اگر اس کو یقین نہیں ہوا ہے کہ اس کے افعال ناجائز ہیں تو ممکن ہے کہ وہ اپنے اعتقاد سے باز آئے اور وہ ان کے ترک کر دینے پر راغب ہو سکے۔ لیکن فی الواقع اگرچہ اس کو امر حق کا اعتقاد ہے تو بھی وہ کچھ دور ہی کرنا ہے۔

پھر اگرچہ نا پرہیزگاری اور پرہیزگاری تمام چیزوں میں ہے تو مطلقاً ہرگز گناہ ہے کیونکہ کسی سے جملہ صورتیں نا پرہیزگاری کی سرزد نہیں ہوتیں۔ پھر بھی ایسے لوگ ہیں جہاکہ ہم ذکر کرتے ہیں جو مطلقاً نا پرہیزگار ہیں بغیر کسی تخصیص کے۔

باسچہ ارم

پس کم و بیش یہ شکلات میں جو پرہیزگاری کے باب میں پیدا ہوتی ہیں۔
ان میں سے بعض کی تو ہم صحیح کئے دیتے ہیں اور بعض کو چھوڑ دیتے ہیں۔
کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ مشکل حل ہو سکے جب تک کہ امر حق دریافت نہ ہو۔

پس یہ دریافت کرنا ضروری ہے۔ (۱) کیا کہہ سکتے ہیں کہ ناپرہیزگاری
باوجود علم یہ کم کرتے ہیں یا نہیں۔ اگر ایسا ہو تو ماہیت، ان کے علم کی کیا ہے۔
(۲) پرہیزگاری اور ناپرہیزگاری کا تیز کیا ہے یعنی یہ لذت ہے یا الم بالکلیہ یا بعض لذات
اور الام۔ (۳) آیا پرہیزگاری اور ثابت قدم شخص ایک ہی ہیں یا جدا جدا اور اس طرح
کے سوالات میں جو اس تحقیق سے قریبی تعلق رکھتے ہیں۔

لیکن پہلا قدم اس تحقیق میں یہ ہے کہ آیا پرہیزگاری اور ناپرہیزگاری شخص میں
تفریق چیز کے اعتبار سے ہے یا باعتبار ان کے طرز عمل کے ہے۔ یا بالفاظ
دیگر آیا ناپرہیزگاری شخص کا صرف اس لئے یہ نام ہے کہ وہ ناپرہیزگار ہے بعض
وجود سے یا بعض طرق سے یا دونوں وجہوں سے۔ اور دوسرا قدم یہ پوچھنا چاہئے
کہ چیز ناپرہیزگاری اور پرہیزگاری کا کلی ہے یا نہیں ہے کیونکہ جتنا پرہیزگار ہے وہ
از روئے اطلاق اپنی ناپرہیزگاری کو کسی ایک یا بہتر فعل میں ظاہر نہیں کرتا ہے۔
بلکہ ایک ہی چیز میں مثل اس شخص کے جو شہوت پرست ہو۔ نہ ناپرہیزگاری شامل
ہے صرف غیر معین میاں میں بعض افعال کی جانب۔ اس صورت میں
ناپرہیزگاری وہی چیز ہے جو شہوت پرستی ہے لیکن اس کا میلان ایک خاص قسم کا
ہے کیونکہ شہوت پرستی اپنی خاص تعدی اور اخلاقی غرض سے راغب کیا جاتا ہے
اس خیال سے کہ اس کو وقت خاص کی خوشی کا پیرو ہونا چاہئے مگر ناپرہیزگاری بھی
اس کی پیروی کرتا ہے۔ مگر کسی خیال سے نہیں۔

باسپینجم کیا ناپرمیزگاری کوئی جرمِ علم اور ظن کا نہیں ہے



باعتبارِ نظر یہ کہ یہ سچا ظن اور علم نہیں ہے ناپرمیزگاری میں جس کی خلاف ورزی کی جاتی ہے اس سے محبت میں کوئی فرق نہیں ہوتا کیونکہ بعض لوگ جو محض ظن رکھتے ہیں ان کو کوئی استنباط نہیں ہوتا بلکہ یہ سمجھتے ہیں کہ ان کو صحیح علم حاصل ہے پس اگر یہ کہا جائے کہ وہ لوگ جو ظن رکھتے ہیں غالباً اعتقاد کی جہت سے اپنے تصور کے خلاف جو ان کو حق کے بارے میں ہے عمل کرنے میں بہ نسبت ان لوگوں کے جن کو علم ہے تو یہ جواب ہوگا کہ علم اور ظن میں ایسا فرق نہیں ہے کیونکہ بعض لوگ اپنے عقول کا ایسا ہی محکم یقین رکھتے ہیں جیسے دوسرے علم کا یقین رکھتے ہیں جیسے ہرطیطاس (Heraclitus) کی مثال سے ظاہر ہوتا ہے۔

مگر ہم علم کے دو مختلف مفہوم دیتے ہیں۔ ہم کسی شخص کو جاننے والا کہتے ہیں جس کو علم ہے گروہ اس کو کام میں نہیں لاتا وہ سزاوہ جو علم کو کام میں لاتا ہے۔ پس

ملاحظہ فرمائیے گرانٹ (Sir A. Grant) نے دیوجانس (Diogenese Laertius) لہرطیطاس سے نقل کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگلے زمانے میں ہرطیطاس کے حکم پر اعتقاد کیا گیا تھا ایسے موضوعات کی نسبت جس میں حکمی علم غیر ممکن تھا ۱۲ مترجم۔

خلط کا رسی میں اس شخص کی جس کو علم ہو مگر وہ غور و تامل نہ کرتا ہوا اور اس شخص کی جس کو علم حاصل ہوا اور غور بھی کرتا ہو فرق ہوا گا۔ اس اخیر کی صورت میں غلط کاری عجیب معلوم ہوتی ہے نہ اس حالت میں جبکہ بغیر تامل کے کام کیا جائے۔

پھر یہ کہ مقدمات قیاس کے دو طور کے ہوتے ہیں کبرے کلیہ اور صغریٰ جزئیہ کوئی امر مانع نہ ہو گا اگر کوئی شخص اپنے علم کے غلات عمل کرے اگرچہ اس کے پاس دونوں مقدمے موجود ہوں کہ باوجود دونوں مقدمات کے موجود ہونے کے وہ کلیہ کو کام میں لائے اور جزئیہ کو کام میں نہ لائے کیونکہ افعال کے متعلق جزئیات ہی ہوتے ہیں۔ نہیں بلکہ مقدمہ کلیہ یا کبرے میں بھی فرق ہوا کرتا ہے ایک جزا اس کا شخص سے متعلق ہوا اور دوسرا سنے سے مثلاً مقدمہ کبرے یہ ہو کہ ”خشب پریں اچھی ہیں ہر شخص کے لئے“ اور مقدمہ صغریٰ غلات شخص انسان ہے یا وہ شے خشک ہے۔ لیکن یہ واقعہ کہ شے جو خاص قسم کی ہے یا تو اس کا علم نہ ہوا اس کا کوئی اثر ذہن پر نہ ہو۔

ان مختلف اطوار سے مقدمات قیاس کے بہت بڑا تفاوت اس علم میں ہوا جاتا ہے جو اس طرح اکساب کیا جاتا ہے۔ پس اس قول میں کوئی امر محال نہیں ہے کہ اگرچہ ہر شخص کا ہر شخص ایک قسم کا علم رکھتا ہے۔ لیکن یہ تعجب ہو گا کہ وہ دوسری قسم کا بھی علم رکھتا ہو۔ پھر یہ بھی ممکن ہے کہ انسان مختلف طور کا علم رکھتے ہوں اس طور کے غلات جس کا ابھی بیان ہوا۔ کیونکہ اس صورت میں جبکہ ایک شخص علم رکھتا ہے مگر اس کو عمل میں نہیں لاتا۔ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ علم کا حاصل ہوتا مختلف معنی رکھتا ہے۔ فی الواقع ایک مفہوم ہے جس سے وہ علم رکھتا ہے اور ایک اور معنی سے وہ علم نہیں رکھتا جیسے مثلاً خواب میں یا جنون یا نشہ میں۔ لیکن یہ بعینہ

لہ ارسطو حقائق ذہنی اور اخلاقی کو قیاسی صورت میں بیان کرنے کا شوق رکھتا ہے اور چونکہ علم کے نزدیک قیاسی صورت سے سکتا ہے تو اس کا مطیع نظر یہاں یہ ہے کہ قیاس میں یہ ممکن ہے کہ غلط کو درست ہو نواہ مقدمین میں ایک سے غفلت کی جائے یا مقدمہ کبرے کے دو جزوں میں ایک سے غفلت کی جائے ۱۲ مترجم یونانی۔

وہی حالت ہے جب کوئی شخص ثبوت و غضب میں مبتلا ہو کیونکہ غضب کے دورے اور خواہشیں لذات حسی کی اور کچھ ایسی اور چیزیں بغیر کسی کوتاہی کے بدن کی حالت میں تغیر پیدا کر دیتی ہیں اور بعض مالتوں میں درحقیقت جنون کا باعث ہو جاتی ہیں۔

پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ہم نا پرہیزگار لوگوں کو ایسا ہی کچھ سمجھیں کہ وہ ایسی ہی حالت میں ہیں جیسے وہ لوگ جو سوتے ہوئے یا مجنوں ہونے میں ہوں۔ نہ یہ کوئی ثبوت علم کا ہے یعنی علم اپنے کامل مفہوم کے اعتبار سے گو کہ وہ ایسے فقرے زبان پر جاری کرتے ہوں جو علم پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ جو لوگ مجنون ہوتے ہیں یا سوتے ہیں ہوتے ہیں وہ انکسٹریبرمان کو یا امپادودوکس (Empadodoces) کے اشعار کو دہرایا کرتے ہیں اور مبتدی یاد کرتے وقت فقروں کو جوڑ لیتے ہیں قبل اس کے کہ ان کو ان کے معنی پر عبور ہو۔ کامل مانت علم کی اصل ہے اور اس کے لئے وقت درکار ہے۔ ہم کو سمجھ لینا چاہئے کہ جو لوگ نا پرہیزگار ہیں وہ ایسے مجنوں کو (جو علم پر دلالت کرتے ہیں) اسی طرح دہراتے ہیں جیسے تماشہ گرد ایکڑ تماشہ گاہ (اسٹیج) پر دہرایا کرتے ہیں۔

پھر یہ کہ نا پرہیزگاری کی علت پر غور کرنا چاہئے اس طور سے کہ پہلے اس کی ماہیت پر نظر کریں۔ اس طور سے کہ قیاس میں اولاً ایک کلی ظن ہے اور ثانیاً ایک مومن ہے جو کہ جزئیات سے تعلق رکھتی ہے اور یہ جزئیات محسوسات سے ہیں۔ پس جبکہ تیسرا ظن ان دو سے پیدا ہوتا ہے تو یہ ضرور ہے کہ ذہن ایک طرف تو اس نتیجہ کو تسلیم کرے اور دوسری طرف فوراً اس کو عمل میں لائے۔ مثال کے طور پر اگر ہر چیز شیریں تھا کے لئے مناسب ہے یہ ایک کلی ظن ہے اور فلاں فلاں شے شیریں ہے۔ ایک جزئی ظن ہے یہ ضرور ہے کہ کوئی شخص جو استطاعت رکھتا ہے اور کوئی مانع نہیں ہے۔ چاہئے کہ فوراً نتیجہ پر کار بند ہو یعنی اس کو نوش کرے۔ پس جبکہ ذہن میں ایک کلی ظن ہو جو کہ مانع ہو اس کے کھانے سے اور ایک اور ظن ہو جو یہ کہتا ہو کہ ہر شیریں چیز خوشگوار ہے اور اس کو کھانا چاہئے جب کہ جزئی ظن ہو کہ فلاں شے شیریں ہے اور یہ جزئی ظن موثر ہو اور جبکہ خواہش فی الواقع موجود ہو اس حالت میں پہلا کلی ظن اس چیز سے اجتناب

لے جلتھ غذا جہیزم ہوا بتی اسی طرح علم کا جو ذہن ہو یا نا۔ اصطلاح طب سے لی گئی ہے ۱۲ مترم

کا حکم دیتا ہے اور خواہش اس کی طوٹ راغب کرتی ہے کیونکہ خواہش میں وہ قوت ہے کہ وہ ہمارے جملہ اعضاء کو حرکت دیتی ہے نتیجہ یہ ہے کہ بعض اعتبارات سے شخص کو یہ کہتے ہیں کہ وہ نا پرہیزگاری کے لئے بھینکا یا گریبا سبب ظن ناقص، کے لیکن ظن بذات خود ایسا نہیں ہے بلکہ مادی طور سے (اتفاقاً) عقل صیح کے مقابل ہے۔ کیونکہ درحقیقت خواہش عقل صیح کا مقابلہ کرتی ہے نہ کہ ظن مادی لے تو غیر مطلق حیوانات کو نا پرہیزگار نہیں کہتے کیونکہ ان کو تصورات کلیہ کا علم نہیں ہے بلکہ صرف تصویہ خیالی کا یا جزئیات کا تذکرہ ہے جزئی تصویریں اس کے حافظہ کھنڈے میں موجود ہیں۔

اگر یہ سوال کیا جائے کہ نا پرہیزگار شخص چل سے نجات پاتا ہے اور کس طرح اس کو دوبارہ علم حاصل ہوتا ہے تو اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ شخص کی وہی حالت ہوتی ہے جو سکر یا خواب میں ہوتی ہے اس کی ماہیت بعینہ قائم رہتی ہے کیونکہ نا پرہیزگاری کی حالت پر منحصر نہیں ہے اور اس حالت پر علم خاص الاعضاء کے نا پر حکومت کرتے ہیں لیکن چونکہ مقدمہ صفر نے کسی ایسے واقعہ پر ایک ظن ہے جو احساس کا موضوع ہے اور چونکہ اس سے اتصال کا تعین ہوتا ہے تو اس کا نتیجہ نکلتا ہے کہ وہ شخص جو نا پرہیزگاری کی حالت میں مبتلا ہے یا تو وہ کوئی ظن نہیں رکھتا یا ایسا نہ رکھتا ہے جو علم کے لئے مفید نہیں ہے بلکہ صرف جلوں کا رٹنا ہے جیسے نقشہ میں کوئی انباز فلسفہ کے اشعار کو دہراتا ہو۔ اور چونکہ ہر مقدمہ صفر نے کلیہ نہیں ہے اور نہ اس میں مقدمہ کلیہ کی علمی شان ہے لہذا یہ معلوم ہوتا ہے کہ سقراط کا نظریہ درحقیقت صیح ہے کیونکہ علم حیب اپنی حالت پر ذہن میں حاضر ہوتا تو حالت نا پرہیزگاری طاری ہوتی ہے نہ دیکھا علم ہے جو نا پرہیزگاری کا توڑا ضرور ہوا جو وہ علم ہو سکتا ہے بلکہ یہ علم محض حس ہے جو احساس پر موقوف ہے۔

۱۰ سن میں انباز فلسفہ پر حیرت نام ہے ۱۱ مترجم یونانی۔

۱۲ سقراط کا نظریہ یہ ہے کہ ہی سے علم خارج ہے یعنی ہی کو علم سے سرکار نہیں ہے۔ ارسطو کا فلسفہ کے نزدیک ہی بھی کسی حد تک علم سے حلق ہے لیکن اس کے نزدیک ہی مسلم ہے کہ کمال علم ہی سے خارج ہے یعنی وہ علم جس کو علم کہنا درست ہے ہی میں دخل نہیں رکھتا ۱۳۔ مترجم یونانی۔

باب ششم

اس مسئلہ کے بیان میں کہ ناپرمیزگار شخص سے جا خالی سرزد ہوتے وہ علم سے سرزد ہوتے ہیں یا نہیں اور کس اعتبار سے اس کو کہہ سکتے ہیں کہ وہ علم رکھتا ہے اس قدر بیان کفایت کرتا ہے۔

دوسری چیز یہ ہے کہ بیان کیا جائے کہ جو شخص ناپرمیزگار ہو وہ علی الاطلاق ایسا یا جملہ افتخا ناپرمیزگار نہیں کسی خاص معنی سے اور اگر کوئی شخص مطلقاً ناپرمیزگار ہو تو اس کی تائید کیا جائے یا اطلاق کیا ہے یہ امر یہی ہے کہ لذت اور الم وہ چیزیں ہیں جس میں پرمیزگار اور صاحب استقلال یا ناپرمیزگاری اور بزدلی اپنے خصائل کا اظہار کرتے ہیں۔ مگر بعض چیزیں جہاں سے لذت حاصل ہوتی ہے وہ ضروری ہیں اور بعض مطلوب ہوتی ہیں بذات اور ان میں افراد ممکن ہے۔ اول سے میری مراد طبیعی تدبیریں۔ مثلاً تدا بیر تغذیہ و مناکحت اور ایسے ہی بعض طبیعی تدبیریں جن سے ہمارے طبع نظر کے اعتبار سے شہوت پرستی اور اعتدال کا موقع ملتا ہے۔ لیکن دوسرے سے جالوجہ ضروری نہیں ہے وہ بذات خود مطلوب ہیں۔ میں مراد لیتا ہوں نظم یا بی عزت دولت اور دوسری چیزوں سے اسی قسم کی جو بچی اور خوش گوار ہیں۔

انہیں چیزوں کے لئے جن کا ذکر ابھی ہو چکا ہے لوگ حدود عقل صحیح سے باہر نکل جاتے ہیں ہم ایسے لوگوں کو ناپرمیزگار نہیں کہتے اطلاق عام یا غیر تنقید منی سے بلکہ اس نظر کی اس طرح تعین کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ ناپرمیزگار ہے رومیہ کے اعتبار سے یا نفع یا عزت یا قوت وغیرہ کی جہت سے۔ ہم ان کو مطلقاً ناپرمیزگار نہیں کہتے۔ کیونکہ وہ جہاں کا نہیں اور ان کو ناپرمیزگار نہیں کہتے ہیں۔ پیسہ اولیہ کے کھیلوں میں جو کامیاب ہوتا تھا اس کو انسان کہتے تھے کیونکہ اس صورت میں انسان ملہ یہاں نفع انسان بلکہ علم یا اسم خاص کے استمال کیا گیا ہے لہذا بقول مترجم یونانی اس کے منہم کا۔

ناپرمیزگاری
مطلق اور خاص

کی تعریف عام خاص تعریف سے خفیف سا فرق رکھتی ہے مگر دونوں میں امتیاز تو ضرور ہے اس امتیاز میں یہ امر نمایاں ہے کہ درانحالیکہ ناپربہیزگاری کی مذمت صرف اس لئے نہیں کی جاتی تھی کہ وہ مضربِ خطا ہے بلکہ وہ ایک بدی یا زلیلت ہے خواہ روزِ ثبوت مطلقاً ہی خواہ کسی خاص قسم کا مگر جو شخص بوجہ یا نفع یا عزت وغیرہ کے اعتبار سے ناپربہیزگار ہو اسکی مذمت ہمیں کی جاتی۔

اگرچہ بنی مسرتوں نظر کریں چکے اعتبار سے کسی شخص کو زائد یا شہوت پرست کہتے ہیں تو ہم ملاحظہ کریں گے کہ جو شخص افراطِ لذت کا جو یا رہتا ہے اور افراطِ الم سے بچتا ہے مثلاً بھوک پیاس گرمی سردی اور مختلف احساساتِ نفس اور ذوق کے اور غرض خاص سے اس کا ارتکاب نہیں کرتا بلکہ اپنے مقصد اور عقل کے خلاف اس کو ناپربہیزگار کہتی نہیں گے ساتھ نہیں کہتے بلکہ بعض اعتبارات سے وہ ناپربہیزگار ہے مثلاً غضب کے اعتبار سے بلکہ وہ ناپربہیزگار ہے اسے اطلاق کے مفہوم سے ہم کو استدلال سے معلوم ہوتا ہے کیسی صورت ہے مثلاً اسی طرح وہ لوگ ہیں جن کو ”زناتے“ کہتے ہیں باعتبار لذات اور آلام کے لیکن دولت اور نفع اور عزت وغیرہ کے اعتبار سے نہیں کہتے۔ یہی سبب تو ہے کہ ہم ناپربہیزگار اور شہوت پرست کو ایک قسم قرار دیتے ہیں اور پھر پربہیزگار آدمی اور عقیف کو ایک قسم قرار دیتے ہیں چونکہ وہ کم و بیش انھیں لذات اور آلام سے تعلق رکھتے ہیں اور دوسروں سے کسی کو اس درجہ میں ان کے ساتھ نہیں جگہ دیتے۔ ان کو انھیں جنیوں سے تعلق ہے لیکن ان کا انداز مختلف ہے شہوت پرست غرض خاص سے کام کرتا ہے مگر ناپربہیزگار نہیں کرتے۔ لہذا ہم اس شخص کو زیادہ شہوت پرست کہتے ہیں اگر نیک خواہش یا نیکر شدید خواہش کے وہ افراطِ لذات کے پیچھے پڑ جاتا ہے اور اوسط درجہ کے آلام سے بچتا ہے بمقابلہ ایسے شخص کے جو شدید خواہش سے مرکب ہوتا ہے کیونکہ یہ سوال ہو سکتا ہے کہ وہ شخص کیا کرے جس کو شدید خواہش مارض ہو۔ اور اس پر الم کی شدت پر طبیعی خواہش کی عدم تسلی ہے؟

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ انگریزی میں ادا ہونا غیر ممکن ہے البتہ اگر انگریزی میں بجائے (Man) کے (Mann) لکھیں خلاصہ یہ ہے کہ لفظ انسان یہاں خاص اصطلاح ہے۔ ۱۲۔ ماخوذ از ترجمہ انگریزی۔

لیکن بعض خواہشیں اولاد میں خیر لانا اور نیک سوتی ہیں باعتبار اپنی نوعیت کے کہ کوک
بناب اس قرینیت کے جو چیز مذکور ہوئی بعض خوشگوار چیزیں از روئے طبیعت مطلوب ہوتی ہیں
جیسے دولت نفع تمدنی اور عزت دوسری اس کی ضد ہوتی ہے اور کچھ ان دونوں کے درمیان
ایسی چیزوں کے تعلق جو مطلوب ہوں یا درمیان ہوں ان کے لئے اگر عجب کا حس جو خواہش
یا انفعال ہوں ان کے لئے ملامت کی جاتی ہے اگر ان میں کسی قسم کی افراط کی جائے۔ اسی لئے اگر
کسی ایسی چیز کے لئے جو طبعاً شریفانہ اور نفیس ہو مگر لوگ نامعقول طریقہ سے ان کے تابع
ہو جائیں یا خلاف ہدایت عقل ان کی پیروی کریں تو ہمیشہ ملامت کے جاتے ہیں۔ جیسے مثلاً
لوگ بے قاعدگی کے ساتھ عزت کے گردیدہ ہوں یا اولاد اور ماں باپ کے کیونکر بچے اور
ماں باپ املاک بھی ہیں اور عزت بھی اور ان کا گردیدہ ہونا قابل ستائش ہے لیکن اس میں بھی
افراط کا امکان ہے جیسے مثلاً کوئی شخص دیوتاؤں کی ہنسی کا مدعی ہو مثل (Niobi)
نیو بی کے یا مثل عطاریس (Satyrus) کے جس کا تحقیری نام ”فرزدی“ تھا
کیونکہ اس کو اپنے باپ سے بڑی محبت تھی جو حماقت کی حد تک پہنچی ہوئی تھی۔

یہ سچ ہے کہ یہ صورتیں بدی کو نہیں قبول کرتیں اور اس کا نسب بیان ہو چکا ہے یعنی
کہ یہ چیزیں بذات خود قابل طلب ہیں اگر چہ اقرار ان میں ناجائز ہے اور اس سے بچنا چاہئے اور
یہ چیزیں ناپربہ گاری کو بھی نہیں قبول کرتیں کیونکہ ناپربہ گاری وہ چیز ہے کہ اس سے صرف
اعتنا ہی نہیں کرنا ہے بلکہ وہ لائق ملامت بھی ہے۔

پھر بھی جذبی حالت کی مشابہت ہموان صورتوں میں لفظ ناپربہ گاری کے استعمال
تک پہنچا دیتی ہے اگرچہ اس لفظ کو بلا تخصیص نہیں استعمال کرتے جیسے ہم کسی شخص کو ”برا طبیب“
کہیں یا برا تاشہ لگو کہ ہم اس کو مطلقاً برا نہ کہیں گے۔ جیسا اس مثال میں ہم لفظ بد لہجہ کی تخصیص
کے نہیں کہتے اس سبب سے کہ خراب طبابت یا ہنسی تاشہ گری کوئی ردیلت نہیں ہے

لہٰذا یہ لفظ اردو بلکہ فارسی اور عربی میں اولاد اور والدین کے لئے مناسب نہیں ہے کیونکہ نانی اور ملاطی
میں مناسب ہے کیونکہ وہ بچے اور شاید ماں باپ جو وہ سب ثامت البیت کی مد میں داخل ہیں والدین
اپنی اولاد کی بیچ میں مارتے ۱۲ مترجم۔

یہ نیو بی کا قصہ مشہور ہے لیکن عطاریس ایک اسم محض ہے اس کا سے موجود نہیں ۱۲ مترجم۔

بلکہ مائل زہلیت کے ہے پس یہ صاف ظاہر ہے کہ ہم کسی چیز کو صحیح مفہوم کے لحاظ سے پرہیز گاری یا
تا پرہیز گاری نہیں سمجھ سکتے بلکہ یہ وہ چیز ہے جس کا جز (اعطاف) وہی ہے جو عفت یا شہوت پرہیز
کا ہے اور ہم پرہیز گاری اور ناپرہیز گاری یہ اصطلاحات غضب کے لئے نہیں
استعمال کر سکتے الا مثلاً۔ اسی لئے ہم ان کے ساتھ ایک صفت لگا دیتے ہیں اور یہ کہتے
ہیں کہ فلاں شخص اپرہیز گار ہے کیونکہ اس کے مزاج پر غضب مستولی ہے اسی اعتبار سے
جس طرح عزت یا نفع کا خیال -

بعض چیزیں ایسی ہیں جو بالبطع خوشگوار ہیں ان میں سے بعض مطلقاً خوشگوار ہیں
اور بعض خاص قسم کے حیوانات یا انسانوں کے لئے درد آخا لیکہ بعض دوسری چیزیں ہیں
جو بالبطع خوشگوار نہیں ہیں بلکہ ان کی خوشگوار طبیعتی نقص کے سبب سے ہے یا عادات
ذیمہ سے یا طبیعت کے کمینہ بن سے اور ممکن ہے کہ اخلاقی حالتیں ان جملہ قسم کی
لذات کے موافق دریافت کر لی جائیں۔

نوابی اخلاق
حالتیں۔

سبعیت

میری مراد یہ ہے کہ کبھی حالتیں مثلاً نسوانی فرقے میں جن کے بارے میں کہا جاتا ہے
کہ وہ حاطہ عورتوں کو چیر بھاڑ کے ان کے بچوں کو کھا جاتی ہیں یا بعض جنسی قہاں کے بڑے ہونڈ
کے قریب ہیں کہتے ہیں کہ وہ کچا گوشت یا آدمی کا گوشت بڑے مزے سے کھاتے ہیں یا آدم
جو اپنے بچوں کو ایک دوسرے سے لڑو کے کھا جاتے ہیں یا جیسے فلا ریسٹ

(Phalaris) کا قصہ مشہور ہے یہ تو وحشیانہ حالات ہیں بعض ایسے حالات ہیں
جو بعض انسانوں میں مرہن یا جنون سے پیدا ہو جاتے ہیں جیسے ایک شخص اپنی ماں کی قربانی
کر کے کھا گیا یا ایک اور شخص اپنے چوڑی دار غلام کا کلیجہ کھا گیا اور ایسی حالتیں سو مزاج
یا عادت کا نتیجہ مثلاً اپنے بال توچنا یا ناخن چبانا یا کوئلے یا مٹی کھانا یا از کھانہ وضع نمونہ
کیونکہ ایسی عادتیں بعض اوقات طبیعت سے پیدا ہوتی ہیں جبکہ اس کی طبیعت میں خرافات
ہو اور بعض اوقات اکتسابی ہوتی ہے جیسے مثلاً وہ لوگ جو بچپن سے تند خوئی میں
مبتلا ہیں۔

پس جب طبیعت ان عادات کا سبب ہو تو کوئی شخص ایسے لوگوں کو جو اس

سے یہ قصہ روایتاً مشہور ہے کہ فلا ریس اپنے شیر خوار لڑکے کو کھا گیا تھا۔

میں گرفتار ہیں نا پرہیز گار (فاسق) نہیں کہیں گے جیسے عورت کو کوئی عورت ہونے کے لئے اور مرد ہونے کے لئے بدکار نہ کہیں گے ایسے لوگوں کو کوئی بد کہیں گے جہاں طبیعت نے یہ نقص پیدا کیا ہو یہ مختلف حالتیں مثل وحشیانہ پن کے رد و ملت کی حد سے متجاوز ہیں بلکہ اگر کسی شخص میں یہ خرابیاں ہوں وہ کسی کا اقا یا غلام ہو تو اس کو فاسق کہنا مجاز آہے نہ از روئے طلاق و حقیقت جیسے کسی شخص پر غضب مزاجی کا غلبہ ہو تو اس کی خصلت کو زائد یا فاسق یا متہار غضب کے کہیں گے نہ مطلقاً کیونکہ کل افراد خواہ وہ حماقت ہو یا بزدلی یا فسق یا سمیت یا وحشیانہ یا ضعیف طبیعت ہے کیونکہ اگر کسی شخص پر بالبح خوف غالب ہو اور ہر چیز سے ڈرتا ہو جیسے کہ چوہے کی آواز سے تو وہ ایسا بزدل ہے گویا بہائم سے ہے انسان نہیں ہے مگر یہ کوئی بیمار آدمی جس سے ایک شخص بولے سے ڈرتا تھا۔ پھر یہ خوف لوگ جو از روئے طبیعت گویا غیر ناطق ہیں اور جن کی زندگی محض احساس پر ہے مثلاً بعض سگ قدیم و حیثیوں کی جو سب درندوں کے ٹھے۔ مگر بے وقوف آدمی جسکی حماقت مرض کے سبب سے ہو مثلاً صبح یا جنون وہ مرض کی حالت میں ہیں۔

ممکن ہے کہ کوئی شخص احیائے حالت رکھتا ہو مگر اس کا تابع ہو جیسے مثلاً غلامیں اگرچہ خودی کی خواہش کو قابو میں کرنا یا اپنے غیر طبیعتی قہر و غضب اور شہوات کو روکنا دوسرے یہ کہ وہ نہ صرف ایسی خواہشوں کو رکھتا ہی ہو تا بلکہ وہ خواہشیں اسکو اپنا محکوم کہتیں۔ جو کائناتی یا ہی بھی تو مطلقاً ہی کی جاتی اور کبھی کسی صفت سے اس کی تخصیص ہو جاتی ہے مثلاً ”وحشیانہ“ یا ”بکر و زری“ کی صفت سے اور اس اخیر صورت میں اس کا اطلاق نہیں ہوتا پس یہ صاف قلاب ہے کہ نا پرہیز گاری (فسق و فجور) یا تو وحشیانہ ہوتا ہے یا مرض کے مارضی ہونے سے لیکن مطلقاً اس صورت میں کہا جائیگا جبکہ استاذ زمانی جو اس کو انسانی شہوات کے ساتھ۔

پس معلوم ہوا کہ زہد اور فسق و فجور کو انھیں چیزوں سے تعلق ہے جن چیزوں سے عفت اور عدم عفت و شہوت پرستی، کو تعلق ہے اور دوسرے مواد میں ایک اور قسم کی نا پرہیز گاری ہے جس کو نا پرہیز گاری بطریق استعارہ کے کہتے ہیں نہ کہ مطلقاً۔

۱۔ یہ کسی قسم کی تلخ ہے اب یہ بالکل فراموش ہو گیا ۱۲ حرم اصل

باب ہفتم

نا پرہیز گاری غضب نا پرہیز گاری شہوی

یہ بھی ملاحظہ ہو گا کہ نا پرہیز گاری جو قہر و غضب کے غلبہ سے ہو وہ ایسی شرمناک نہیں ہے جیسے شہوت پرستی کی خواہشوں کی ہے۔ یہ اس لئے کہ غضب گویا گرم و بیش عقل کی سماعت کرتا ہے مگر کما حقہ سماعت نہیں کرتا جیسے جلد کار نوکر جو بغیر مالک کے پوری بات سنے ہوے دوڑ پڑتے ہیں کہنا فرمانبرداری میں غلطی کرتے ہیں اور جیسے گئے آواز سننے ہی بھونکنے لگتے ہیں اور اسکا انتظار نہیں کرتے کہ دیکھ لیں کوئی دوست تو نہیں ہے۔ اسی طرح غصہ اپنی طبعی حرارت اور مدت کی وجہ سے کچھ سن تو لیتا ہے مگر طرک کا آواز نہیں سنتا اور فوراً انتقام لینے کو عاقل ہوتا ہے کیونکہ جب عقل یا دہم اہانت یا تذلیل پر دلالت کرتا ہے تو غضب برا ٹیغ ہے جو جاتا ہے گو یا اس نتیجہ پر آتا ہے کہ اس شخص سے لڑنا چاہئے جس نے توہین یا تذلیل کی اور فوراً ہوجان پیدا ہو جاتا ہے۔ خواہش بھلائے خود کسی شے سے لذت یا بھولنے کی طرف مبادرت کرتی ہے جبکہ عقل یا حواس سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں شے خوشگوار ہے۔ پس غضب ایک اعتبار سے عقل کی پیروی کرتا ہے لیکن شہوت ایسا نہیں کرتی پس شہوت زیادہ شرمناک ہے کیونکہ نا پرہیز مزاج ایک معنی سے خادم ہے عقل کا لیکن دوسری خواہش کی خادم ہے نہ کہ عقل کی۔

طبعی تحریکات کی پیروی پر انسان معاف کیا جاسکتا ہے جو خواہشیں دنیا میں موجود ہیں وہ قابل عفو ہو سکتی ہیں اور جس قدر زیادہ ایسی خواہشیں ہوں اسی قدر ان میں معفہ ہونے کی صلاحیت بھی زیادہ ہے مگر قہر و غضب زیادہ طبعی ہیں بہت افراط و فصول لذات کی خواہشوں کے جیسا کہ اس شخص کی حالت سے ظاہر ہے

جس نے اپنے باپ کو مارا تھا اس نے اس دیہودہ حرکت کا یہ دفاع پیش کیا تھا کہ ماں اس لئے کہ اس کے باپ نے بھی اپنے باپ کو مارا تھا اور اُس نے اپنے باپ کو اور اپنے بیٹے کی طرف اشارہ کر کے کہا کہ یہ مجھ کو مار لیا گیا جب جوان ہو گا یہ تو بدلے خون کی تاثیر ہے اسی طرح وہ آدمی جس کو اس کا بیٹا لکڑ سے کھینچتا ہوا نکال رہا تھا اس نے کہا کہ اس دروازہ تک کیونکہ میں بھی اپنے باپ کو نہیں تک کھینچتا لایا اسکے آگے نہیں۔

پھر یہ کہ جس قدر کائناتیں ہیں زیادہ ہو۔ اتنی جی نا انصافی زیادہ ہوگی۔ غصہ و آدمی کائناتیں نہیں ہوتا اور غصہ میں کوئی کائناتیں پن نہیں ہوتا یہ صاف ظاہر ہے۔ خواہش بجائے دیگر کائناتیں پن ہے اسی لئے افروڈائٹ (Aphrodite) کو کہا جاتا ہے۔

قبرسی جزیرے کی دیوی

جو اکثر فریبیوں کی کارماز ہے

اور ہومر اُس کے دیوی کے کار چوبی ٹکے کے بارے میں کہتا ہے کہ اس پر ایسا کام تھا جس سے یہ مصرع پڑھا جاتا تھا۔

جو سب سے زیادہ ذکی اور دانشور آدمیوں کو دھوکہ دے اسی لئے جہ نکلیاں قسم کی ناپریہ کاری میں زیادہ نا انصافی ہے اور زیادہ شرمناک ہے نسبت فرج کی ناپریہ کاری کے بلکہ اسکو مطلقاً ناپریہ کاری کہہ سکتے ہیں اور فی الواقع یہ ایک نوعِ رذلت کی ہے۔

پھر یہ کہ جب کوئی شخص بیباکی سے بدکاری کا مرتکب ہوتا ہے تو اس کو کوئی تکلیف نہیں پہنچتی لیکن جو غصہ میں کوئی فعل کرتا ہے تو اس کو اپنے اس فعل سے بچنا پڑتا ہے درحالیکہ او بائسی کو لذت لازم ہے۔ پس اگر ایسی چیزیں جو دوجی طور سے غصہ کی موضوع ہیں ان کو جوازِ اسفند نا انصافی کہہ سکتے ہیں اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے

لے معلوم نہیں اور سطا بلائیس نے کس کا کلام یہاں نقل کیا ہے ۱۲ مترجم اصل۔

قبرس سائپرس Cyprus کا صوبہ ہے یہ جزیرہ عمدہ مانجے کے لئے مشہور ہے بلکہ انگریزی لفظ کاہر اسی سے مشتق ہے ۱۲ مترجم۔

۱۳ اس موقع پر یونانی میں لفظ میو برس ہے جس کے معنی بیباک۔ بدکاری کے میں اس کے مفہوم میں زنا بالجبر بھی داخل ہے جس کا سبب افروڈائٹ ہے ۱۲ مترجم۔

کہ وہ ناپرمیزگاری جو خواہش کے باعث سے ہوتی ہے وہ زیادہ تر نا انصافی ہے بہ نسبت اس ناپرمیزگاری کے جس کا باعث قہر و غضب ہے کیونکہ قہر و غضب میں کوئی تنوخی نہیں ہے۔

پس صاف ظاہر ہے کہ وہ ناپرمیزگاری جو خواہشوں کے باعث ہو وہ زیادہ تر مناک ہے بہ نسبت اس ناپرمیزگاری کے جس کا باعث قہر و غضب ہو اور پرمیزگاری اور ناپرمیزگاری خاص طور سے تعلق رکھتی ہیں جہاں خواہشوں اور لذتوں سے۔ لیکن ابھی تک ہم کو خواہشوں اور لذتوں میں امتیاز کیا ہے کیونکہ جیسا امتیاز میں مذکور ہوا کہ ان میں سے بعض انسانی اور طبعی ہیں مثال میں قسم میں اور درجہ میں بھی بعض ایسی ہیں بعض جہاں فتور اور امراض کے نتائج ہیں ان میں سے صرف اول سے عفت اور شہوت پرستی کو تعلق ہے یہی وجہ ہے کہ ہم درجہوں کو عقیقت اور شہوت پرست نہیں کہتے الا بطور استعارہ کے اور جہاں کہیں ایک قسم کا جانور مطلقاً دوسرے قسم سے مخصوص شہادت و رندگی اور خو خوارگی یا ایسی ہی اور خصیلتوں کی جہت سے تمیز کیا جاتا ہے۔ کیونکہ جانور اخلاقی مقصد یا عقل کی قوت نہیں رکھتے ان کی غیر طبعی حالت متشکل مجاہدین کے ہے۔

بہیمیت ایسی بری چیز نہیں ہے جیسی رذالت ہے لہذا وہ زیادہ چھپ ہے کیونکہ بہائم میں خیرا علی کی خرابی کی وجہ سے نہیں ہوتی جیسے انسانوں میں بلکہ وہ بہائم میں مہر و مہر ہے پس باعتبار تقادرت کے تقابل بہیمیت کا رذالت کے ساتھ ایسا ہے جیسے تقابل جاندار کا بے جاندار کے ساتھ کیونکہ بگاڑ اس کا جس میں اصل مبداء نہیں ہے ہمیشہ کم نقصان رسا ہے اور بہائم عقل نہیں رکھتے جو کہ اصل مبداء ہے یہ بالکل ویسا ہی ہے جیسے تقابل نا انصافی کا ایک نامصنّف آدمی سے ایک اعتبار سے ان میں سے ہر ایک دوسرے سے برا ہے۔ کیونکہ ایک برا آدمی دس ہزار گنی برا کی جانور دہیمہ سے زیادہ کریم۔

خواہشوں اور
لذتوں کا قہر

بہیمیت اور
رذالت

باب ششم

جس طرح لذتیں الم خواہشیں اور ناگواریاں مسس اور ذوق کی (جن کی تعریف ہو چکی ہے) جن سے شہوت پرستی اور نفست کو تعلق ہے ممکن ہے کہ ایسی اخلاقی حالت میں ہوں جس میں ایک شخص تو ایسی چیزوں کا غلام ہو جن پر اکثر اور لوگ حاکم ہوں یا ایسی اخلاقی حالت ہو کہ ایک شخص ان چیزوں پر حاکم ہو جنکے اور لوگ غلام ہیں۔ لہذا ایک شخص کی حالت یہ ہو یا وہ ہو یا اعتبار لذات کے وہ یہ ہو یا نہ ہو یا یہ ہو گا۔ اسی کے مطابق کہ ایک ہے یا دوسرا اعتبار الام کے وہ شخص یا شجاع ہو گا یا حبان یا ضل، اخلاقی حالت بنی نوع انسان کے اکثر افراد کی دونوں حالتوں کے درمیان ہوتی ہے اگرچہ ان کا میلان برائی کی جانب ہو۔

چونکہ بعض لذتیں ضروری ہیں اور دوسری ضروری نہیں ہیں یا ضروری ہیں ایک حد تک اور چونکہ نہ افراط ان لذتوں کی ضروری ہے نہ تفریط اور یہی حال شہوت و آلام کا بھی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اگر کوئی شخص لذتوں کا تعاقب کیفیت اخلاط کے ساتھ کرے یا بعض لذتوں کا تعاقب و رضاء تک کرے یا ان کا تعاقب اخلاقی مقصد سے بذاتہ ان کے لئے کرے نہ ایسی کسی چیز کے لئے جو ان سے پیدا ہوتی ہے۔ تو وہ شہوت پرست ہے کیونکہ وہ ضرورتاً تو ہمہ کے قابل نہیں ہے لہذا وہ لا علاج ہے کیونکہ تو بہ کے قابل نہونا لا علاج ہونا ہے۔ مقابل کی حالت تفریط کی حالت ہے اور واسطہ کی حالت عفت ہے۔ اسی طرح اگر کوئی شخص جو جمائی الام سے بچتا ہے نہ یہ کہ وہ ان کے برداشت کرنے کے قابل نہیں ہے بلکہ اخلاقی مقصد سے وہ بھی شہوت پرست ہے۔

جب یہ اخلاقی مقصد موجود نہ ہو تو ممکن ہے کہ کسی شخص پر لذات کا اثر ہو یا اجتباب الم سے متاثر ہو جو الم کہ خواہش ہے پیدا ہوتا ہے ان دونوں شخصوں میں

فرق ہے۔ لیکن ہر شخص اس امر سے اتفاق کرے گا کہ ایسا شخص سب سے بدتر ہے جو کوئی شرمناک امر کرے بغیر خواہش کے یا بغیر قوی خواہش کے بہ نسبت اس شخص کے جو کسی وقت خندت خواہش میں اور بدترین ہے وہ شخص جو کسی کو ایک ضرب لگا دے ایسے شخص کے جو خاموش اور مطمئن ہو بہ نسبت اس شخص کے جو خشم آلود ہو کیونکہ کیا کہا جائیگا اس شخص کی نسبت جو غصہ میں ہوتا؟ لہذا شہوت پرست بدتر ہے تا پرہیزگار سے۔

منجملہ خصال جو بیان ہوئے ہیں ایک تا پرہیزگاری ہے یہ ایک قسم صبر (زمانہ پن) کی ہے اور دوسری شہوت پرستی ہے۔ تا پرہیزگاری کے مقابل تا پرہیزگاری کی خصلت ہے اور صبر (زمانہ پن) کے مقابل (مردانگی) استقلال ہے کیونکہ استقلال سے مراد ہے درد کی برداشت اور تا پرہیزگاری لذت پر غالب آتا برداشت (تحمل) ایک چیز ہے اور غالب آنا دوسری چیز ہے اس طرح مارسیک کے نکل جانا ایک چیز ہے اور ظفر باب ہونا دوسری چیز ہے۔ لہذا تا پرہیزگاری کو ترجیح ہے استقلال پر۔

اگر کوئی شخص مغلوب ہو جائے جہاں لوگ مزاحمت کر سکتے ہوں تو ایسے شخص کو لوگ (زمانہ پن) بزدل اور عیش پسند کہیں گے۔ کیونکہ عیش پسندی ایک صورت زمانہ پن کی ہے۔ ایسا شخص اپنے لباؤ کو کچھڑیں لوٹنے دیکھا اور اٹھانے کی زحمت گوارا نہ کریگا اور اپنے آپ میں بیار کے سے لہذا زبیدہ کریگا اور بغیر اس کے کہ اپنے کو غزوہ سمجھے حالانکہ وہ غزوہ کے مثل ہے۔

تا پرہیزگاری اور تا پرہیزگاری کا بھی ایسا ہی حال ہے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اگر کسی شخص پر زبردست اور مغلوب کر دینے والی لذات اور آلام کا غلبہ ہو بلا قابل جانی ہے۔ اگر وہ ان کی مزاحمت کرے مثل فلو سلیطس (Philoctetes) جب سانپ اسکو ڈس رہے تھیوڈکٹس (Theodectes) کے سوانک میں یا جیسے سرین Carcyon کا رینوس

لے مکن ہے کہ شاعر کارینوس نے اپنے الوپ (Alope) میں ایک ظالمانہ مزاج اور اخلاقی صفت کا سرسین کے مقابل دکھایا جو ۱۷ ستر ہونانی۔

(Carcinus) کی گمشدگی میں یا جیسے لوگ جب ہنسی کو ضبط کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور ان کے منہ سے ایک نہر سے تھکھکی آواز نکل جاتی ہے جیسا کہ زونوفانٹوس (Xenophantus) کو اتفاق ہوا تھا۔ یہ بالکل ناقابل معافی ہے جب کوئی شخص ایسی چیزوں سے مغلوب ہو جائے جنکی برداشت میں اور لوگ کامیاب ہو جاتے ہیں۔ مگر یہ ان کی مزاحمت کی قوت نہ دکھتا ہو البتہ اگر اس کا ضعف موروثی بنیہ یا مرض کی وجہ سے ہو (تو وہ قابل عفو ہے) جس طرح زمانہ پن موروثی ہے سیٹھیا (Scythia) کے بادشاہوں میں باجیج صورت طبعاً کمزور ہے مرد سے۔

اگر کوئی شخص اپنے دل پہلانے کا شائق ہو تو وہ عیش پسند سمجھا جاتا ہے۔ مگر درحقیقت وہ زمانہ ہے۔ کیونکہ دل پہلانا کا ہلی ہے اور تفریح اور جو شخص دل پہلانا شوق رکھتا ہے وہ تفریح کو حد سے بڑھا دیتا ہے۔

ناپہیزگار سی بعض اوقات سختی کی صورت اختیار کرتی ہے اور بعض اوقات نصف کی صورت۔ کچھ لوگ نحو کر کہتے ہیں لیکن ان کا جذبہ ان کو ان کے غور کے نتیجہ پر کاربند ہونے سے روک دیتا ہے دوسرے غور نہیں کرتے اور جذبہ ان پر غالب آ جاتا ہے۔ کیونکہ جیسے لوگ گدگدی سے متاثر نہیں ہوتے اگر وہ گدگدی کی شرک میں نہ ہوں اسی طرح بعض آدمی اگر پہلے سے باخبر ہوں کہ کیا ہونے والا ہے اور وہ اپنے آپ کو آمادہ کر لیں اور ہوش درست رکھیں اور مزاحمت کرنے کے لئے مستعد ہوں قبل وقوع تو ان پر جذبہ کا اثر نہ ہو گا خواہ یہ اثر خوشگوار ہو خواہ ناخوشگوار جن لوگوں کی طبیعت میں عجالت ہے اور شوریدہ مزاج ہیں ان کی ناپہیزگاری میں خصوصیت سے سختی کی صورت کا اسکان ہے کیونکہ مرعیت یا شدت انکی طبیعت کی اکو عقل کی ہدایت کا انتظار کرنے سے مانع آتی ہے کیونکہ انکا دایہ بہولت سے متاثر ہو جاتا

لہٰذا یہ تلخ نامعلوم ہے۔ مترجم یونانی۔

یہ خطا پر یہ خیال ہے کہ اگر کوئی شخص پہلے سے جانتا ہو کہ وہ گدگدایا جائے والا ہے تو گویا وہ ایک مقابلہ کے لئے مسلح ہے اس پر اسکا اثر نہ ہو گا اس کا اثر فوری تحریک پر منحصر ہے جبکہ وہ پہلے سے بے خبر ہو ۱۲ مترجم یونانی۔

باب نہم

شہوت پرست جیسا کہ کہا جا چکا ہے توبہ کی طرف مائل نہیں ہوتا کیونکہ اسکو تو اپنی غرض کے لئے کام کرنا ہے۔ مگر ناپریہیزگار ہمیشہ توبہ کی طرف مائل ہو سکتا ہے پس وہ مشکل جو ہم نے پیدا کی تھی موجود نہیں ہے پہلا (مرض) شہوت پرستی ناقابل علاج ہے اور دوسرا ناپریہیزگاری، علاج پذیر ہے۔ کیونکہ اگر ذالت کو ہم تشبیہ دیں ایسے مرض سے جیسے استسقا یا اسل تو ناپریہیزگاری ایسا مرض ہے جیسے صرع ایک مرض تو گویا مرض ہے اور دوسرا دوسری فساد۔ فی الواقع مطلقاً جیسی فرق۔ بے درمیان ناپریہیزگاری اور بدی ذالت کے کیونکہ بدی ہو سکتی ہے ناپریہیزگاری بلا شعور نہیں ہو سکتی۔

ناپریہیزگار لوگوں کی دو قسمیں ہیں اور جو لوگ مرض اپنے قابو سے نکل جاتے ہیں بہتر ہیں بہ نسبت ان لوگوں کے جو عقل رکھتے ہیں مگر اس پر کاربند نہیں ہوتے چونکہ وہ ایسے شدید جذبہ پر غالب نہیں آتے اور وہ بنیہ غور و تأمل کام نہیں کرتے مثل اور لوگوں کے۔ ناپریہیزگار آدمی کی یہ مثال ہے جیسے کوئی تھوڑی سی شراب پی کے پدمست ہو جائے یعنی اس مقدار سے کم جیسی معمولی آدمی پییتے ہیں۔

ناپریہیزگار
اور بدی

ناپریہیزگار
کا

یہ ظاہر ہے کہ ناپریہیزگاری ذالت نہیں ہے۔ اگرچہ میں خیال کرتا ہوں کہ ایک معنی سے یہ بذالت ہے، کیونکہ اول خلاف (ضد) ہے اور دوسری مستحکم کرنے والی ہے اخلاقی مقصد کی ترجمانی وہ دونوں قریب قریب ایک ہی چیز ہیں افسان کے اعتبار سے پیش دریا دو کس (Demodocus) جو اس نے ملیشیہ (Milesia) کے لوگوں کے بارے میں کہا تھا کہ ”ملیشیہ کے لوگ احمق نہیں ہیں مگر وہ احمق کا ماسا کام کرتے ہیں“ پس ناپریہیزگار غیر عادل نہیں ہیں مگر ان کا عمل غیر عادلانہ ہے۔

لہٰذا یہ شخص لیس کا ایک بذلتی یا غیر عادلانہ تھا۔ ۱۱ مترم۔

نا پرہیزگار اس قسم کا شخص ہے کہ وہ جہانی لذتوں کی پیروی کرتا ہے جو حد افراط پر پہنچتی ہیں اور عقل صحیح کے خلاف عمل کرتا ہے اگرچہ وہ ان اعمال کی خوبی کا اعتقاد نہیں رکھتا مگر ذیل آدمی ان کاموں کی خوبی کا اعتقاد رکھتا ہے کیونکہ وہ ایسا شخص ہے جو ان کی پیروی کرتا ہے لہذا پہلے کے خیال کو بدل دینا سہل ہے لیکن دوسرے کے خیال کو بدلنا سہل نہیں ہے کیونکہ فضیلت نیکی اصول کی حافظہ ہے اور بدی اصول کی مفسد ہے۔ مگر افعال میں مروض اصل اول ہے جیسے ریاضیات میں مفروض یا تعریف پس ریاضیات میں اصل اول کے ثبوت کے لئے عقل میں یہ استعداد نہیں ہے نہ افعال میں ہے یہ فضیلت دیکھی ہی میں ہے خواہ وہ طبعی ہو خواہ اکتسابی کہ وہ صحیح رائے پیدا کرے اصل اول کے لائق یعنی فعل کے مقصد کے بارے میں جو شخص یہ فضیلت رکھتا ہے وہ عقیف ہے جو ایسا نہ کرے وہ شہوت پرست ہے۔

لیکن ایسے لوگ ہیں جن میں صلاحیت ہے کہ جذبہ ان پر غلبہ کر لے اور عقل صحیح کے خلاف کام کریں۔ جس حد تک وہ عقل صحیح کے مطابق کام نہیں کرتے ان پر جذبہ کا اثر غالب ہے لیکن جذبہ کا اتنا غلبہ نہیں ہے کہ ان کو یقین ہو کہ ان لذات کی پیروی کرنا بلا تکلف جائز ہے۔ یہ لوگ نا پرہیزگار ہیں یہ شہوت پرست سے برتر ہیں اور اگرچہ مطلقاً برے نہیں ہیں۔ کیونکہ انہوں نے خیر اعلیٰ یعنی اصل اول کو کالعدم نہیں کیا ہے۔ ان کی ضد ایک اور قسم کے لوگوں کی ہے جن میں اپنے اصول پر عمل کرنے کی صلاحیت ہے اور وہ مغلوب نہیں ہو جاتے کم از کم جذبہ سے پس بیان مذکور ہے یہ براہتہ ثابت ہے کہ اخلاقی حالت اول کی خراب ہے اور دوسرے کی نیک ہے۔

لے صنعتِ ایہام و تناسب اس عبارت میں "ذاری" اصل کے دو حصے ہیں (۱) ابتدا

(۲) اصل اول یا اخلاقی مسئلہ ۱۲ مترجم -

باب ہم تعلقات پر بہیز کاری کے اخلاقی غرض سے

اب یہ پوچھنا باقی رہ جاتا ہے کہ ایک شخص اس صورت میں پرہیزگار ہے
جبکہ وہ اپنی عقل اور اخلاقی مقصد کے موافق عمل کرے خواہ وہ کچھ ہی ہوں یا مرت
اس صورت میں جبکہ وہ حق ہوں تو ان پر عمل کرے؟ کیا وہ ناپرہیزگار ہے؟ اگر وہ
اخلاقی غرض اور عقل کے موافق عمل نہ کرے خواہ وہ کچھ ہی ہوں؟ یا یہ مرت
اس صورت میں ہے جبکہ وہ صحیح عقل اور مقصد حق پر کار بند نہ ہو۔ یہ ایک مشکل ہے
جو یہاں کی گئی ہے۔ جواب یہ معلوم ہوتا ہے کہ خواہ اتفاقاً کسی طور کی عقل اور مقصد
ہو لیکن دراصل وہ صحیح عقل ہے اور مقصد حق ہے جس کے موافق ایک عمل کرتا
ہے اور دوسرا نہیں کرتا۔ کیونکہ اگر کوئی شخص کسی چیز کو پسند کرتا ہے اور اس کی جستجو
کرتا ہے۔ جبکہ وہ کہہ سکتے ہیں کسی اور چیز کے لیے جبکہ وہ کہہ سکتے ہیں تو وہ چیز جس کی وہ
جستجو کرتا ہے اور دراصل جبکہ اس نے اختیار کیا ہے وہ ہے اور لو اتفاقاً تلاش
کیا تھا۔ دراصل سے ہماری مراد ہے مطلقاً پس اگرچہ ایک معنی سے وہ کسی قسم
کا ظن ہے جس پر ایک شخص کار بند ہے اور دوسرا جس سے گریز کرتا ہے پھر بھی
مطلق مفہوم کے اعتبار سے وہ صحیح ظن ہے۔

بعض لوگ ایسے ہیں جو اپنے ظن پر عمل کرنے کے لئے آمادہ ہیں خواہ کچھ ہی
ہو ایسے لوگوں کو ہم ستم زد کہتے ہیں وہ ایسے لوگ ہیں میری رائے میں جن کو سمجھا لینا
سخت مشکل ہے۔ اور ان کی ہائے بدل دینا سہل نہیں ہے۔ ایسے لوگ

عمر

پر ہیزگاروں سے کچھ مشابہت رکھتے ہیں۔ اسی طرح سے سرف آزاد لوگوں کے طور
 اظہار آدمی شجاع سے مشابہ ہیں۔ لیکن اکثر وجوہ سے ان میں اور ان میں بڑا فرق
 ہے۔ کیونکہ درحالیکہ پرہیزگار شہوات اور ممال کے اثر سے اپنے حال سے
 روگرداں نہیں ہوتے مگر وہ غیر محسوس نہیں ہیں احیانا ان کو سمجھالینا اکثر موقعوں پر
 آسان ہوتا ہے مگر تندر عقل کی ہمارش کی مزاحمت کرتے ہیں چونکہ فی الواقع آرزو
 کو دل میں لئے رہتا ہے اور لذت ان کو بہکا دیتی ہے۔

اکثر اخصاص جو خود راے یا جاہل ہیں یا ناشائستہ ہیں۔ ان کے داغے لذت اور
 الم پر بنی ہیں کیونکہ ان کو خوش آئند احساس فحشہ کی کا ہوتا ہے جبکہ وہ عقل و یقین
 کے انکار کرتے ہیں اور ان کو بچ پہنچتا ہے جب ان کے نظموں کا استدرا د کیا
 جاتا ہے جیسے پارلیمنٹ کی پیشی سے مسودے قانون کے رد کر دئے جاتے

ہیں۔ وہ بہ نسبت پرہیزگار کے ناپرہیزگار سے زیادہ مشابہ ہیں کچھ لوگ ایسے
 بھی ہیں جو اپنے ارادوں پر قائم نہیں رہتے لیکن حمت ناپرہیزگار کی نہیں ہے۔
 نیوپٹولیمس (Neoptolemus) جس کا بیان سوفوکلیس (Sophocles) کے

فیلوکلٹس (Philoctetes) میں ہے ایسا ہی شخص ہے۔ اس کی موجب لذت ہی
 تھی جو اس کو اپنے ظن پر عمل کرنے سے مانع آئی لیکن یہ لذت شریفانہ تھی۔ کیونکہ
 اس کی نظر میں سچ بولنا شرفانہ تھا اگرچہ اس کو اودیسیوس (Odysseus) نے
 جھوٹ بولنے کی ہمارش کی تھی۔ ہر شخص جو لذت کی تحریک سے کام کرتا ہے ضرور
 نہیں کہ وہ شہوت پرست یا شرم ہو یا ناپرہیزگار۔ حالانکہ اس حالت میں ایسا ہوگا
 جبکہ لذت شرمناک ہو۔

کچھ لوگ ایسے بھی ہیں جو اپنی خصلت سے قدر واجب سے کثیر لذت حاصل
 کرتے ہیں لیکن اس مقدار سے کم جو بدن کی تسلی کے لئے ضروری ہے اور اپنی خصلت
 کی خاطر سے یہ لوگ عقل پر نہیں چلتے پرہیزگار آدمی متوسط ہے درمیان ایسے لوگوں
 کے اور ناپرہیزگار کے جس سبب سے کہ ناپرہیزگار عقل پر کار بند نہیں ہوتا وہ طرف
 افراط میں ہے اور جس سبب سے ایسا شخص جبکہ جس نہیں ہے وہ تقریباً کی جانب
 ہے لیکن پرہیزگار اس پر عمل نہیں کرتا نہ وہ افراط سے متاثر ہوتا ہے نہ تقریب سے

لیکن پرہیزگاری کو نیکی تسلیم کر کے ہر کوئی یہ نتیجہ نکالنا ہو گا کہ وہ نون اخلاقی حالتیں جو اس کے مقابل میں برائیاں ہیں جیسا کہ بدادہت ثابت ہے کہ وہ ایسی ہی ہیں لیکن چونکہ ایک ان حالتوں سے یعنی عظیم الحس ہونا بہت ہی کم تعداد میں ظاہر ہوتا ہے اور بہت شاذ موقعوں پر اس کا ظہور ہوتا ہے پس ایسا معلوم ہوتا ہے کہ پرہیزگاری متقابل ہے نا پرہیزگاری کی جیسے عفت شعاری متقابل شہوت پرستی کے ہے۔

باب یازدہم

تمثیل سے اکثر نام پیدا ہوتے ہیں پس یہ بیان صحیح ہے کہ پربیزگاری عقیف شخص کی ایک صورت تمثیل کی ہے کیونکہ یہ خصلت پربیزگاری اور عقیف دونوں کی تھی کہ جسمانی لذت سے متاثر نہیں ہوتے۔ ایسا کام نہیں کرتے جو خلاف عقل ہو صرف اتنا فرق ہے کہ پہلا خواہشیں رکھتا ہے اور دوسرا نہیں رکھتا۔ پہلا اس طرح کا آدمی ہے کہ اس کو ایسی خواہشوں کا حس نہیں ہے جو عقل کے خلاف ہوں اور دوسرا ایسی خواہشوں کو محسوس کرتا ہے۔ لیکن ان سے منسوب نہیں ہوتا۔

ناپربیزگاری کا شخص اور شہوت پرست ایک دوسرے کے مشابہہ ہوتے ہیں اگرچہ ان میں فرق ہے۔ دونوں جسمانی لذتوں کے درپے ہوتے ہیں مگر پہلا اس کو جائز نہیں جانتا اور دوسرا اس پر مبنی کو جائز جانتا ہے۔

یہ غیر ممکن ہے کہ ایک ہی شخص دانشور بھی ہو اور ناپربیزگاری بھی کیونکہ یہ ثابت کیا گیا ہے کہ دوراندیشی کے مفہوم میں ضمانتی خصلت کی مثال ہے۔ پھر یہ کہ دوراندیشی سے نہ محض علم نہیں ہے بلکہ استعداد خلقی فعل کی بھی ہے اور ناپربیزگاری کا شخص ایسے فعل کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ اور اس کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ چالاک آدمی ناپربیزگاری نہ ہو۔ اسی وجہ سے کہ بعض اوقات ناپربیزگاری سمجھے جاتے ہیں اگرچہ وہ دوراندیشی ہوں کیونکہ چالاک فرق رکھتی ہے دوراندیشی سے اس طور سے جس کا بیان اس کتاب میں نہیں آوے بلکہ اس میں ہو چکا ہے۔ اگرچہ اس کو اس سے تعلق ہے عقلی قابلیت کے اعتبار سے لیکن فرق ہے عقلی مقصد کے لحاظ سے۔

ناپربیزگاری کا بھی مثل اس شخص کے نہیں ہے جو علم اور بصیرت رکھتا ہو بلکہ مثل

ناپربیزگاری
اور دانش

لہذا اہل سے بالکل امتناع مقصود نہیں ہے بلکہ اہل میں مقصود ہے ۱۱ ترجمہ یونانی۔

ایسے شخص کے ہے جو سو رہا ہو یا نشہ میں ہو۔ وہ ارادہ نامکام کرتا ہے کیونکہ ایک اعتبار سے وہ یہ سمجھتا ہے کہ کیا کرتا ہے اور ایسا کرنے سے اس کا مقصد کیا ہے۔ مگر وہ شریر نہیں ہے کیونکہ اس کی غرض نیک ہے۔ لہذا اس کو صرف نصف شریر کہنا چاہیے۔ ناپرہیزگار لوگ بھی نامتصف نہیں ہوتے کیونکہ وہ کیا نہیں ہوتے پس وہ یا تو اپنے تدبیر کے نتائج پر کاربند نہیں ہوتے یا سودا کی ہوتے ہیں۔ اور بالکل ناقابل تدبیر۔ ناپرہیزگار شخص پس مقابل کیا جاسکتا ہے ایک سلطنت سے جو ایسے قانون نافذ کرتی ہے جو اسے کرنا چاہیے اور اس کے آئین بہت عمدہ ہیں لیکن ان پر عمل درآمد نہیں کرتی موافق اس ہنر کے جو اٹکساندریدس (Anaxandrides) کے (مصرعہ ہدائیں درج ہے)

”یہ سلطنت کی مرنہی تھی سلطنت میں قوانین کا دستور نہیں ہے“ اور شریعہ ایسی سلطنت کے مثل ہے جو اپنے قوانین پر عمل کرتی ہے مگر اس کے قوانین برے ہیں۔ میں ناپرہیزگاری اور پرہیزگاری کسی ایسی چیز سے تعلق رکھتے ہیں جو اوسط خلقی حالت سے انسان کے ماورائے ہے کیونکہ پرہیزگاری ایسے اخلاقی مقصد سے کچھ بڑھتا ہے اور ناپرہیزگاری کم رہتا ہے یہ نسبت اس مقدار کے جو عام آدمیوں کی قوت میں ہے۔

ناپرہیزگاری کی مختلف قسمیں ہیں اور سوداگیوں کی ناپرہیزگاری بہت علاج پذیر ہوتی ہے یہ نسبت ایسے لوگوں کے جو صاحب تدبیر ہیں لیکن اپنی تدبیر پر عمل نہیں کرتے۔ پھر ایسے لوگوں کی ناپرہیزگاری جو از روئے عادت ایسے ہیں سہولت سے علاج پذیر ہے یہ نسبت ایسے لوگوں کے جو از روئے طبیعت ناپرہیزگار ہیں۔ کیونکہ عادت کا تغیر سہل ہے یہ نسبت طبیعت کے۔ فی الواقع عادت کا بدلنا اس قدر جیسا کہ ان سے کہنا کہ وہ طبیعت کی مثل ہے جیسا کہ آدمیوں نے کہا ہے۔ ”میں کہتا ہوں کہ مزاولت اسے میرے یار بہت پائدار ہے اور وہ بالآخر طبیعت ثانیہ ہو جاتی ہے“

اب ہم ماہیت پرہیزگاری اور ناپرہیزگاری کے بحث کر چکے اور اس طرح (مستعدی، مردانگی اور نامردی پر بھی اور ان دوہنی حالتوں کی باہمی نسبتوں پر بھی)۔

لے اوسط گیدھی کا شاعر مشہود ہے کہ اس نے اہل آتش کی جہ کی ۱۲ مترجم یونانی۔

خفاشاہ
گناہ پرہیزگاری

باب وجار دوم لذت والم

خور کر لذت والم پر وظیفہ سیاسی فیلسوف کا ہے۔ وہ معمار ہے جو انجام کے خیال کو مرتب کرتا ہے جو خیر و شر کی مطلق تعریف میں ہمارے پیش نظر ہے۔ ایک اور سبب بھی اس کا ہے کہ لذت والم کا لانا نہ کرنا کیوں ضروری ہے ہم نے اخلاقی نیکی اور بدی کی اس طرح تعریف کی کہ اس ولذات اور الام سے واسطہ ہے اور یہ عام رائے ہے کہ سادت میں ضمانت خوشیاں داخل ہیں۔

لذت انجیر

پس (۱) کچھ لوگ میں جن کا اعتقاد ہے کہ کوئی لذت خیر نہیں ہے خواہ از روئے جو ہر خواہ از روئے عرض کیونکہ خیر اور لذت یکساں نہیں ہے۔ (۲) اور وہ (۳) اعتقاد ہے کہ در اخلاقی بعض لذتیں خیر ہیں مگر کثرت میں (۴) ایک قیصری رائے ہے کہ اگر ہر لذت خیر بھی ہو تاہم خیر اعلیٰ امکان لذت نہیں ہے۔

(۱) عموماً ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ لذت خیر نہیں ہے کیونکہ ایک محسوس تدبیر سے طبعی حالت میں آنے کی اور کوئی تدبیر مائل انجام کی نہیں ہوتی مثلاً کوئی تدبیر سے ایک مکان کے تعمیر کی۔ دوسرا سبب یہ ہے کہ حقیقت آدمی لذتوں سے اجتناب کرتا ہے۔ پھر یہ کہ دوسرا تدبیر آدمی وضع الم کی جستجو کرتا ہے کہ لذت کی لذت خور و فکر کی مانع ہوتی ہے اور جب قدر زیادہ لذت ہوگی اسی قدر زیادہ مانع ہوگی جیسے مثلاً لذت عشق کا خیال کا مانع ہوتا ہمارا رچ از سوال ہے جبکہ یہ باقی ہو پھر یہ کہ کوئی فن لذت سے متعلق نہیں ہے اور ہر فن ایک پیلاہ از فن کی ہے اور آخر میں قابل غور ہے کہ کیا اور روشی جانور لذت کی جستجو کرتی ہے (۲) اس رائے کی تائید میں کہ تمام لذتیں نیک نہیں ہوتیں یہ حجت لائی گئی ہے کہ بعض لذتیں شرمناک اور بدنام کنندہ اور مضری ہیں کیونکہ بعض

چیزیں جو خوشگوار ہیں وہ صحت کے لئے مغفرت بخش ہیں۔
 (۳) یہ بھی محبت لائی گئی ہے کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے کیونکہ یہ نغایت
 نہیں ہے بلکہ یہ طریق عمل ہے

باب سیزم



عموماً یہی رائے ہیں جو پیش کی جاتی ہیں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ لذت خیر نہیں ہے یا خیر اعلیٰ نہیں ہے جیسا کہ امور ذیل سے واضح ہوتا ہے۔

اولاً یہ کہ چونکہ خیر و قسم کی سیہ یا وہ مطلق یا اضافی طبیعتیں ہیں یا اضافی حالتیں ہیں یا ظہور و حرکات اور تدبیرات بھی اس اعتبار سے دو قسم کی ہوں گی اور ان میں سے جو بد بھی جاتی ہیں ان میں بعض مطلقاً بد ہیں نہ کہ بطور اضافی کسی فرد کے لئے بلکہ مطلوب ہوتی ہیں اس فرد کے لئے الا کبھی کبھی اور ایک مدت قلیل کے لئے۔ وہ سری بالکل لذتیں نہیں ہیں بلکہ بظاہر لذت ہیں ممکن ہے کہ وہ الم ہوں اور از روئے ماہیت بطور علاج کے ہوں جیسے مثلاً بیمار کی لذتیں۔

چونکہ خیر یا تو ایک فعلیت ہے یا اخلاقی حالت ہے تو یہ صرف بطور عرضی مفہوم کے ہیں مثلاً ایسی تدبیریں جو کسی شخص کو حالت طبعی کی طرف پھیلانیں خوشگوار کریں جاسکتی ہیں یا زردوں کا برانا فعلیت ہے مابقی خیر کی ریاست یا فطرت کی طرف سے مثلاً اس خیر کی جو لذتوں کو محسوس نہیں کرتا نہ خواہش ہی ضروری شرط لذت کی ہے۔ کیونکہ ایسی لذتیں ہیں جو بے نیاز ہیں الم سے یا خواہش سے مثلاً فطرتیں عقلی و جسمی زندگی کی جس میں طبیعت سے کسی حاجت کا ظہور نہیں ہوتا۔ یہ اس واقعہ پر دلالت کرتا ہے کہ لوگ مائل لذت نہیں پاتے جبکہ وہ اپنی طبیعت کی تسکین کی تدبیر کرتے ہیں جیسے اس حالت میں جبکہ ان کی طبیعت حالت اعتدال پر ہو جب اس کی حالت اعتدالی ہو وہ ایسی چیزوں سے لذت پاتے جو مطلقاً لذتیں نہیں لیکن فطرت کی تدبیر میں وہ ایسی چیزوں سے لذت پاتے جو اصل ان کی ضد ہوں کیونکہ وہ ایسی چیزوں سے لذت پاتے جو ترش اور تلخ ہوتی ہیں اگرچہ ایسی چیزیں نہ از روئے ماہیت نہ مطلقاً خوشگوار ہیں پس یہ لذتیں طبیعتی ہیں نہ مطلقاً لذت ہیں۔ کیونکہ جو لذتیں خوشگوار

چیزوں سے پیدا ہوتی ہیں ان میں باہم اسی طریق سے تعلق ہے جیسے بالذات خوشگوار چیزوں میں ہے۔

پھر یہ ضرور نہیں ہے کہ کوئی اور چیز جو لذت سے بہتر ہو اس مفہوم سے جیسے بعض لوگوں کا اعتقاد ہے جس میں نتیجہ بہتر ہے بہ نسبت تدبیر (واسطہ) کے جو نتیجہ پر پہنچاتا ہے کیونکہ سب لذتیں تو تدبیریں ہیں نہ ملزوم ہیں کسی تدبیر کی بلکہ فعلیتیں اور ایک انجام ہیں۔ ہم کو ان کا تجربہ بعض قوتوں کے اکتساب کے طریقہ عمل میں نہیں ہوتا بلکہ جب قوتیں حاصل ہو جائیں تو ان کے عمل میں لانے سے ہوتا ہے نہ یہ صحیح ہے کہ تمام لذتوں کا ایک انجام ہوتا ہے جو ان لذتوں سے متفادات ہوتا ہے۔ یہ صرف ایسی لذتوں کے لئے درست ہے جو کا وقوع لوگوں کو اس وقت ہوتا ہے جب ان لذتوں پر تصرف ہوتا ہے اور وہ لذتیں تمام ہوتی ہیں یا جب ان کی باہت کی تکمیل ہوتی ہے۔

یہ تعریف لذت کی کہ وہ "ایک محسوس عمل" ہے درست نہیں ہے۔ اس کی تعریف اس طرح بہتر ہے کہ وہ ایک "فعلیت کسی شخص کے وجود کی طبیعی حالت کی ہے" اور اس کو محسوس نہ ہو بلکہ غیر ممنوع کہو بعض اوقات اس کو ایک طریق عمل سمجھتے ہیں کہ وہ خیر ہے صحیح مفہوم سے اس حد اصطلاح کی کیونکہ لوگ خیال کرتے ہیں کہ فعلیت تدبیر (طریق عمل) ہے مگر وہ درحقیقت مختلف ہیں۔

یہ کہنا کہ لذتیں بد ہیں کیونکہ بعض چیزیں خوشگوار مضر ہوتی ہیں اس کہنے کے مثل ہے کہ صحت بد ہے کیونکہ بعض چیزیں جو صحت بخش ہیں وہ روپیہ پیدا کرنے کے لئے مضر ہیں یہ سچ ہے کہ اس اعتبار سے دونوں بد ہیں لیکن اس سے یہیں ثابت ہوتا کہ وہ بذات خود بد ہیں کیونکہ تحصیل علم خود بھی بعض اوقات صحت کے لئے مضر ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہ تو دور اندیشی نہ کوئی اور خلقی حالت رک سکتی ہے لذت سے جس کو یہ پیدا کرتی ہے وہ صرف غیر متعارف لذتوں سے رک سکتی ہے جیسے لذتیں تحصیل علم کی اور علم کی ہر شخص کے لئے تحصیل علم کی اور زیادہ علم حاصل کرنے کی موجب ہوں گی یہ ایک طبعی امر ہے کہ لذتیں حاصل کسی فن کی نہیں ہیں کیونکہ کوئی فن ایسا نہیں ہے جو کسی دوسری فعلیت کو پیدا کرے فن صرف قوت کو پیدا کرتا ہے۔ اگرچہ

تعریف لذت

لذت کا اصل

فرن عطر ساز اور باورچی کا ایک اعتبار سے لذت کو پیدا کرتا ہے۔
 یہ اعتراضات کہ صاحب اعتدال آدمی لذت سے اجتناب کرتا ہے۔ یہ کہ
 دور اندیش لذت کی جستجو نہیں کرتا بلکہ ایسی حیات چاہتا ہے جو الم سے خالی ہو اور
 یہ کہ بچے اور بہائم لذت کی تلاش میں رہتے ہیں۔ ان سب کا ایک ہی جواب ہے
 یہ بیان کیا گیا ہے کہ کس مفہوم سے کل لذتیں مطلقاً خیر ہیں اور کس مفہوم سے مطلقاً خیر نہیں
 اس دوسری قسم کی لذتوں کو بچے اور بہائم تلاش کرتے ہیں۔ یہ بے الم ہے باعتبار
 ان لذتوں کے جن کو ایک دور اندیش آدمی تلاش کرتا ہے۔ یہ ایسی لذتیں ہیں
 جن میں خواہش اور الم شامل ہے۔ یا بالفاظ دیگر جہانی لذتیں کیونکہ ان میں خواہش اور
 الم شامل ہے اور افراط لذتوں کی جو کہ شہوت پرستی کی ماہیت ہے شہوت پرست آدمی
 کے لئے۔ لہذا اعتدال پسند آدمی ان سے پرہیز کرے گا۔ اگرچہ اس کی لذتیں مخصوص ہیں

باب چہارم الم ایک شر

بہر طور یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ الم شر ہے اور یہ کہ اس سے اجتناب چاہئے۔
یا تو یہ شر ہے مطلقاً یا بطور اضافی چونکہ وہ فرد کے لئے ممانعت کا باعث ہوتی ہے۔
لیکن خدا اس چیز کا جس سے اجتناب چاہئے اس اعتبار سے کہ اس سے اجتناب
چاہئے اور وہ بد ہے خیر ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت خیر ہے۔ کیونکہ
افتراض اسپوسیپس Spiusippus کہ لذت خدا ہے الم کی اسی طرح
جس طرح کہ بڑا خدا ہے جھوٹے کا بھی اور سادھی کا بھی قائم نہیں رہتا۔ کیونکہ وہ یہ
نہیں مان سکتا کہ لذت مائل ہے شر کی کسی صورت کا۔
ز اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی لذت ایسی نہیں ہے جو کہ خیر اعلیٰ ہو کیونکہ
بعض بری لذتیں ہیں جن سے یہ بھی نتیجہ نہیں نکلتا کہ بعض علم خیر اعلیٰ نہیں ہے اگرچہ بری میں
علم کی موجود ہیں۔ بیشک میرے خیال میں یہ ضروری ہے چونکہ ہر اخلاقی حالت غیر
ممنوع فعلیتوں کو قبول کرتی ہے خواہ ان سب کی فعلیت ہو یا ان میں سے بعض کی
جو کہ سادہ است ہے چاہئے کہ یہ سب سے زیادہ مطلوب ہو اگر یہ غیر ممنوع ہو لیکن
ایسی غیر ممنوع فعلیت لذت ہے۔ لہذا کسی قسم کی لذت خیر اعلیٰ ہے اگرچہ اکثر لذتیں
ممکن ہے کہ مفہوم اخلاق سے بد ہوں۔
اسی بنا پر کہ ہر شخص خیال کرتا ہے کہ خوشی کی زندگی خوشگوار ہے اور سادہ
میں لذت شامل یہ خیال معقول ہے کیونکہ کوئی فعلیت کامل نہیں ہے اگر وہ ممنوع ہو

بعض بری لذتیں
خیر اعلیٰ ہے
سادہ است اور
لذت

لہ اگر لذت اور الم طرفین ہوتے اور نہ وسط ہوتی تو یہ نتیجہ نکلتا کہ لذت شر ہے ۱۲ مہتمم۔

اور سعادت اپنی ماہیت میں کامل ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ انسان سعادت کو مطلوب نہیں جہاں خوبیاں خارج خوبیاں اور عمدہ دولت یہ سب اس کی سعادت کے معین ہیں اگر اس کی فعلیت ممنوع نہ ہو۔ مگر یہ کہنا کہ ایک شخص جو شکوہ میں ہے یا وہ شخص جو بد بختیوں کے سمندر کی تہ میں ہے سعادت سے یہ ارادی یا غیر ارادی یا وہ کوئی ہے۔

یہ واقعہ کہ عمدہ دولت ضروری لزوم ہے سعادت کا اسی سے بعض اقسام میں مانع ہے کہ نیک بختی اور سعادت مطلق میں مگر ایسا نہیں ہے یہ واقعی مانع ہے سعادت کی اگر افراط سے ہو بس شاید حق یہ ہے کہ اس کو نیک بختی نہ کہا جائے۔ کیونکہ تعریف نیک بختی کی موقوف ہے سعادت کی اضافت پر۔

پھر یہ واقعہ کہ جملہ بہائم اور کل انسان لذت کے طالب ہیں یہ اس بات کی علامت ہے کہ وہ کسی نہ کسی اعتبار سے خیر اعلیٰ ہے لفظی ترجمہ مصرعہ مرقومہ کا ایسی آواز ضائع نہیں ہوتی جو اکثر آدمیوں کی آواز ہے۔

کیونکہ تاناہاشد چیز کے مردم بخوشند چیز ہا

لیکن چونکہ یہ بھی ماہیت یا اخلاقی حالت نہیں ہے جو فی الواقع یا فرضاً بہترین تصور کی جاتی ہے لہذا یہ وہ لذت نہیں ہے جو علی العموم تلاش کی جاتی ہے تاہم یہ لذت ہے۔ ممکن ہے کہ یہ وہ صورت ہو جسکو کل انسان درحقیقت تلاش کرتے ہیں نہ وہ لذت جو ان کے گمان میں ہے یا جس کو وہ کہتے ہیں کہ ہم اس کی جستجو میں ہیں بلکہ ایک لذت ہے جو سب کے لئے یکساں ہے کیونکہ ایک ایسی بصیرت ہے جو آرزوئے طبیعت جملہ اشیاء میں و ولعت ہے مگر حسانی لذتوں نے استمقاق لذت کے نام کا غصب کر لیا ہے کیونکہ انھیں کی طرف سب انشروع کرتے ہیں اور انھیں میں ہر ایک شخص شریک ہے۔ انھیں لذتوں سے لوگ لگا ہ میں لہذا لوگ کہتے ہیں کہ بس ہی لذتیں ہیں جو موجود ہیں۔

مگر یہ واضح ہے کہ لذت یا غیر ممنوع فعلیت جو کہ لذت ہے خیر ہے تو یہ غیر ممکن ہو گا کہ سعید انسان خوشگوار زندگی بسر کرے۔ کیونکہ وہ لذت کا طالب کیوں ہوتا۔ اگر یہ خیر نہیں ہے اور اگر یہ اس کے لئے ممکن ہو کہ وہ اندوہ ناک رہ سکے کیونکہ اس صورت میں ایسا ہی ہو گا۔

سعادت حادہ
نیک بختی۔

لذت اور
خیر اعلیٰ

کیونکہ اگر لذت بدی نہ ہو اور نہ خیر الم ہو تو پھر وہ کیوں الم سے اجتناب کرے گا؟ اور نہ زندگی نیک آدمی کی زیادہ خوشگوار ہوگی بہ نسبت کسی دوسرے شخص کے اگر اس کی غیبتیں زیادہ خوشگوار نہ ہوں۔

تحقیق جسمانی لذتوں کی ضرور ہے اگر ہم مانستہ ہیں کہ بعض لذتیں ہم از کم (دور نہ سب) بہت زیادہ مطلوب ہیں یعنی شریفانہ لذتیں نہ جسمانی لذتیں نہیں پائیں گی۔ یہ دریافت کیا جاسکتا ہے کہ کیوں جبکہ وہ لذتیں بد ہیں تو وہ الام جوان کے اعضاء میں کیوں بد ہیں کیونکہ حد نشہ کی ہے۔ پس کیا یہ کہا جاسکتا کہ ضروری لذتیں ہی خیر ہیں اس معنی سے کہ جو خیر نہیں ہے وہ خیر ہے یا یہ کہ وہ خیر میں ایک مخصوص حد تک؟

اگر تمام اخلاقی حالتیں اور کثرتیں جن میں یہ غیر ممکن ہے کہ حقیقی حد سے خیر کے تباہ و برباد ہو سکے یہ بھی غیر ممکن ہے کہ حقیقی حد سے لذت کی تباہ و برباد ہو سکے لیکن جہاں کہیں زیادتی خیر کی ممکن ہے زیادتی لذت کی بھی ممکن ہے۔

لیکن لذات جسمانی میں زیادتی ممکن ہے اور بدی بھی ہے کہ افراط کی جستجو کی جائے نہ کہ ضروری لذتوں کی جستجو کیونکہ یہ شخص لذت غذاؤں یا ترانچا سے یا محبت کی لذتوں سے تسلی پاتا ہے لیکن یہ تسلی ہمیشہ مناسب نہیں ہوتی۔ اور الم کا حال اس کے برعکس ہے۔ لیکن لوگ الم کی افراط سے نہیں بلکہ الم سے اقلیت بچتے ہیں کیونکہ ایسا الم جو مقابل افراط لذت کے ہے اس شخص کو طعوس ہوتا ہے جو لذت کی افراط کا جو یا ہے۔

یہ بہ طور درست ہے کہ نہ صرف حق کی توضیح کی جائے بلکہ خطا کی طاعت کی بھی توضیح کی جائے کیونکہ اس توضیح سے یقین پیدا ہوتا ہے۔ کیونکہ جب طاعت کسی چیز کی جو حقیقی ہو اور تحقیقی معلوم ہوتی ہو غلطی کی جائے اور سمجھی جائے تو وہ حق کے یقین کو قوت بخشتی ہے۔ پس ہم کو واضح کرنا چاہیے کہ جسمانی لذتیں کیوں زیادہ تر مطلوب ہوتی ہیں بہ نسبت اور لذتوں کو۔

اولاً اس کا سبب یہ ہے کہ یہ لذت الم کو دور کرتی ہے۔ الم کی زیادتی کی لوگ لذت کی افراط سے تلافی کرتے ہیں عموماً جسمانی لذت سے علاج کرتے

ہیں۔ لیکن سخت امراض کے علاج بھی اکثر سخت ہوتے ہیں اور لوگ ان کی جستجو کرتے ہیں کیونکہ مرض اور علاج میں بظاہر تقابل ہوتا ہے۔

بیان ہو چکا ہے کہ دو سبب ہیں جن سے لذت کو نیکی نہیں تصور کرتے یعنی (۱) بعض لذتیں ایسے افعال ہیں جن میں فرومایگی پائی جاتی ہے خواہ وہ فرومایگی خاصہ طبیعت کا ہو جیسے پرانم میں خواہ اکسائی ہو جیسے بدکار انسان میں (۲) وہ لذتیں علامی ہیں جو حاجت پر دالمت کرتی ہیں اور جو طبیعتی حالت کا بہتر ہے نسبت اس قدر کہ جو اس حالت کے حاصل کرنے کے لئے عمل میں لایا جائے یہ لذتیں شر اس حالت میں محسوس ہوتی ہیں جب ہم طبیعتی حالت کے قریب ہوتے ہیں یا درجہ تکمیل پر فائز ہوتے ہیں پس یہ حالتیں بطور عرض نیک ہیں۔

جسمانی لذتیں بھی چونکہ شدید ہوتی ہیں اس حالت میں تلاش کی جاتی ہیں جبکہ اولہ لذتوں سے لوگوں کی تسکین نہیں ہوتی۔ بعض لوگ کبھی پاس کا صد میوہ لے کر کھاتے ہیں تاکہ تسکین عیش کی لذت سے محظوظ ہوں۔ جب تک وہ لذتیں بے ضرر ہوں تو کوئی وجہ نہیں ہے کہ ان کی مذمت کی جائے واللہ جب ان میں ضرر ہو تو ان کی جستجو نادرست ہے، کیونکہ جو لوگ ان کی تلاش کرنے ہیں ان کی تسکلی کا کوئی اور سامان نہیں ہوتا اور مسادات کی حالت احساسات کی (یعنی جب شذلت ہونے لگے) اکثر لوگوں کے لئے طبعاً ریج رہہ ہوتی ہے۔ کیونکہ جانور تکلیف اٹھاتا ہے جیسا کہ طبیعیات کی کتابوں میں یہ لکھا ہے کہ دیکھنا اور سننا تکلیف دہ ہے مگر ہم ان کے عادی ہو گئے ہیں بسبب مرد و رایام کے جیسا کہ قول شہر ہے اس طرح جو جوانی میں جب حائضہ خائیں ہوتے ہیں ان کی حالت سرکڑی ہوتی ہے اور جو جوانی خوشگوار ہے بچہ کو جو ک سودائی مزاج کے ہوتے ہیں ان کے لئے ہمیشہ دوا کی ضرورت ہوتی ہے کیونکہ انکا مزاج ہمیشہ ان کو اضطراب میں رکھتا ہے اور جسمانی کامش میں مبتلا رہتے ہیں اور یہی باعث ہے کہ وہ ہمیشہ سخت آرزو مندی کی حالت میں مبتلا رہتے ہیں۔ اور اہم یا تو اس لذت سے دفع ہو جاتا ہے جو اس کی ضد ہے یا کسی شدید لذت سے۔ اسی وجہ سے سودائی مزاج کے لوگ حرص و ہوا میں گرفتار ہو کر شرارت پر آمادہ رہتے ہیں۔

طبیعی لذتیں

ایسی لذتیں جن کے پہلے کوئی الم نہیں ہوا ہے ان میں افراط نہا نہیں پاتی یہ لذتیں بالطبع خوشگوار ہوتی ہیں نہ صرف بطور عارضی بلکہ عارضی لذتوں میں میری مراد وہ لذتیں ہیں جن کی تاثیر علاجی ہے۔ چونکہ ہمارے باقی اہزار طبیعی جو صحیح و سالم ہیں ان کے فعل سے ہم تندرست ہو سکتے ہیں اور یہ طریقہ صحت پانے کا بہت خوشگوار ہوتا ہے۔ طبیعی لذت سے میری مراد وہ لذتیں ہیں جو ہماری طبیعت کو فسل کی طرف راغب کرتی ہیں۔ ایسے افعال جو ہماری مجموعہ طبیعت سے صحت و بری کی حالت میں صادر ہوتے ہیں۔

ایک ہی چیز ہمارے لئے دائمی طور سے خوش آئند نہیں ہوتی کیونکہ ہماری طبیعت مفرد نہیں ہے بلکہ ہم میں ایک بطور کی طبیعت ثانیہ موجود ہے اور یہی سبب ہماری ہستی کے خانی ہونے کا ہے۔ لہذا اگر ایک عنصر ہمارا فسل ہے تو یہ دوسرے عنصر کے خلاف فسل کرتا ہے اور جب دو عنصر حالت توازن میں ہوتے ہیں تو جس فسل کا صدور ہوتا ہے نہ وہ رنج ہوتا ہے نہ خوشگوار اگر ایسی کوئی ہستی ہوتی جس کی ماہیت بسیط ہوتی تو ایک ہی فسل ہمیشہ ہمارے لئے اعلیٰ درجہ کا خوشگوار ہوتا ہی سبب ہے کہ دیوتا جو طبیعت بسیط رکھتا ہے اس کو ایک ہی بسیط لذت دائما خوشگوار ہے کیونکہ اس کی ذات میں ایک خلطیت ہے نہ حرکت کی جہت سے بلکہ عدم حرکت ہونے کی بھی۔ اور لذت سکون میں زیادہ ہے بہ نسبت حرکت کے۔ لیکن تغیر بقول شاعر ”سب سے زیادہ شیریں ہے اس عالم میں“ اور اس کی علت ہماری ماہیت کے ایک فساد پر مبنی ہے۔ کیونکہ جس طرح شیریں آدمی تغیر پسند ہوتا ہے اسطرح ایسی طبیعت جو تغیر کی طالب ہو وہ بد ہے۔ بسیط یا نیک نہیں ہے۔

اب ہم پرہیزگاری اور زنا پرہیزگاری لذت اور الم ان کی مابیت اور ان کے نیک و بد ہونے کی علت پر بحث کر چکے۔ اب دوستی یا محبت پر بحث باقی ہے۔

مقالہ ہشتم

باب اول

دوستی یا محبت یہ (۱) ناگزیر ہے۔



محبت یا دوستی پر بحث کرنا مقالہ گذشتہ کے بعد طبعی طور سے مناسب ہے کیونکہ دوستی ایک قسم کی نیکی ہے یا نیکی پر دلالت کرتی ہے اور یہ زندگی کے لئے ناگزیر ہے کیونکہ کوئی شخص بغیر دوستوں کے زندگی بسر کرنا پسند نہیں کرتا اگرچہ وہ جملہ خوبیوں پر دسترس رکھتا ہو۔ نہیں بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ جو لوگ دولت رکھتے ہوں اور مناصب جاہ و ثروت اور حکومت پر فائز ہوں ان کو سب سے زیادہ احتیاج دوستوں کی ہے۔ کیونکہ اس دولت کا مرانی کا کیا فائدہ اگر جو دو سنا سے محروم ہیں اور اس کا صدر دوستوں ہی کے ساتھ آزادانہ اور تعجب خیز ہوتا ہے؟ یا کیونکہ اس کا اعتقاد اس طرح سلامت روی اور مضبوطی کے ساتھ بغیر دوستوں کے ہو سکتا ہے؟ کیونکہ جتنی زیادہ کسی شخص کی اہمیت بڑھی ہوئی ہو اسی قدر اس کے لئے مصائب کا امکان ہے۔ مصیبت اور بے نیکی میں ہم دوستوں ہی کو اپنا ماوا و ملجا تصور کرتے ہیں۔ جب ہم جوان ہوں تو دوستوں ہی سے ہم کو مدد ملتی ہے۔ کہ وہ

لے لفظ فیلپا یونانی کے لئے بہترین لفظ جو ہم انتخاب کر سکتے ہیں وہ دوستی ہی ہے لیکن اس کے معنی اسم مصدر فیلیس کے مطابق ہیں اور جب زیادہ شدت مطلوب ہوتی ہے تو اس سے عشق مراد لی جاتی ہے۔ ۱۲ مترجم۔

ہکو مغزشوں سے بچائیں گے۔ اور جب ہم پیرانہ سالی کو پہنچتے ہیں تو دوست ہمارے
حفاظت کرتے ہیں اور ہماری علی گزوریوں کی تلافی کرتے ہیں جو بسبب منصف جسمانی
کے عارض ہوتی ہیں۔ اور جب عنفوان شباب ہو تو ہکو شرفائے کردار کی جانب راغب
کرتے ہیں ہمارے سن کی مناسبت سے۔

”دودل یک شود بشکند کوہ را“

کیونکہ دودی قوت عقلی اور علی بہ نسبت ان میں کسی ایک کے بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔
جب وہ اکیلا ہو۔

معالم ہو گا کہ اس باپ کی دوستی بلکہ عشق اولاد کے ساتھ اور اولاد کی اس
یا باپ کے ساتھ طبعی جبلت ہے اور یہ حالت نہ صرف انسان میں ہے بلکہ
چڑیوں اور دیگر حیوانات میں بھی عموماً پائی جاتی ہے اور ایک جنس کے جانوروں
کو اپنے بچوں کے ساتھ بلکہ انسانوں میں خصوصیت کے ساتھ یہ امر موجود ہے۔
یہی وجہ ہے کہ ہم ان لوگوں کے شایع خیال ہیں جو اپنے بی نفع سے محبت رکھتے ہیں ہکو
آدم دوست کہتے ہیں۔

بچہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستی ہی وہ پیوند ہے جس سے سلطنتیں وابستہ
ہیں اور مقضوں کا اس پر زیادہ بھروسہ ہے نسبت عدالت کے۔ کیونکہ اتفاق
ظاہر ہے کہ دوستی کے حامل ہے اور یہ لوگ اتفاق ہی کی ترقی کے لئے سعی کرتے
ہیں اور فرقہ بندی سلطنت کی دشمن ہے اور مقض چاہتے ہیں کہ اس کو دفع کریں۔
اگر لوگوں میں دوستی ہو تو عدالت کی ضرورت نہیں ہے ممکن ہے کہ
لوگ عادل ہوں تو بھی ان کو دوستی کی انتیاج ہوگی۔ بلا شک ایسا معلوم ہوتا ہے
کہ عدالت جب اعلیٰ مرتبہ پہنچتی ہے تو دوستی کی صفت پیدا کرتی ہے۔

دوستی محض ناگزیر ہی نہیں ہے بلکہ شرافت بھی ہے۔ ہم ایسے لوگوں کی شایع
کر رہے ہیں جو اپنے احباب کو دوست رکھتے ہیں اور یہ ایک علامت شرافت کی ہے
کہ کسی شخص کے بہت سے دوست ہوں اور بعض لوگوں کا یہ اعتقاد ہے کہ دوست
ہونا اور نیک آدمی ہونا ایک ہی شے ہے۔

باب دوم دوستی یا محبت کی ماہیت

لیکن دوستی اور محبت کے باب میں بہت کچھ اختلاف آرا ہے۔ بعض لوگ دوستی یا محبت کی تعریف اس طرح کرتے ہیں کہ یہ ایک قسم کی مماثلت ہے اور جو لوگ باہم درگمائل ہوتے ہیں وہ دوست ہو جاتے ہیں اور اسی سے یہ مقولہ مشہور ہے۔ الجنس میل الی الجنس۔

کند ہم جنس باہم جنس پر داند
کبوتر با کبوتر باز با باز۔
بعض کہتے ہیں کہ دو ہم پیشہ شخصوں میں موافقت نہیں ہوتی۔
بود ہم پیشہ با ہم پیشہ دشمن

بعض لوگ جو فلسفیانہ دماغ رکھتے ہیں وہ دقیق طبعی بحث اس مضمون میں شامل کرتے ہیں یورینیدس (Uripides) کا بیان ہے:-

خشکیدہ زمین باران کو دوست رکھتی ہے
اور ظلمتِ اعلیٰ سے باران سے لدی ہوئی جوت
زمین پر نازل ہوتی ہے۔

ہرقلیطاس (Heroclitus) کہتا ہے نزاع کا جہان ایک ہی جانب ہوتا ہے اور جو نظام بہت ہی خوبصورت ہوتا ہے وہ ناموافق اجزاء سے مرکب ہوتا ہے تمام چیزیں تنازع^{۱۵}

۱۵ اسکے قریب علیٰ ہر ایک مقولہ ہے۔ تعرف الاشیاء باضدادھا۔ چیزیں اپنی ضدوں سے پہچانی جاتی ہیں۔ مترجم۔

سے ظہور پذیر ہوتی ہیں۔

(Empadocles)

ان میں سب میں اپنا ذوق طبعی ہے۔ ان کی رائے اس کے خلاف ہے اور یہ حجت لاتا ہے کہ معاملہ کو معاملہ کی خواہش ہوتی ہے۔ طبعیات سے جو سوالات پیدا ہوتے ہیں ان کو ہم ایک طرف رکھتے ہیں کیونکہ ان کو اس بحث سے کوئی علاقہ نہیں ہے ہم ایسے مسائل پر بحث کریں گے جو انسانی اغراض سے ہیں اور ان کو تعلق ہے خصائل اور وجدانیات سے مثلاً کیا جملہ اشخاص میں دوستی پیدا ہو سکتی ہے۔ یا ایسے لوگوں کا دوست ہونا غیر ممکن ہے جو بد ہیں اور کیا دوستی کی ایک ہی قسم ہے یا مختلف اقسام ہیں۔

دوستی کے
ان اقسام میں

یہ خیال کہ صرف ایک ہی قسم کی دوستی یا محبت ہے کیونکہ اس کے درجے ہو سکتے ہیں اس سلسلہ پر کافی شہادت موجود نہیں ہے کیونکہ ممکن ہے کہ اشیاء مختلف اقسام کی ہوں اور سہذا درجے بھی ہو سکتے ہوں لیکن اس سلسلے پر بحث ہو چکی ہے۔ میرے خیال میں یہ ممکن ہے کہ مضمون دوستی یا عشق اس طرح واضح کیا جائے کہ یہ دریافت کیا جائے کہ وہ کیا چیز ہے جو قابل دوستی کے ہوتی ہے یا جو عشق کی مردوخ ہے۔ کیونکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر چیز سے محبت نہیں کی جاتی بلکہ وہی شے جو قابل محبت کے ہوتی ہے اور وہ یا تو ایسی شے ہے جو خوش ہو یا خوشگوار ہو یا مفید ہو یا معلوم ہو گا کہ مفید وہ شے ہے جو واسطہ ہو کسی اچھی یا خوشگوار شے کے حصول کا اور اگر ایسا ہو تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو چیز اچھی ہو یا خوشگوار ہو وہ قابل محبت کے ہوگی۔ اس مفہوم سے کہ وہ انجام دے گا یا نہیں۔

اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا جو چیز بالذات اچھی یا بھاری اشناخت سے اچھی ہو گیا ایسی ہی چیز کو ہم دوست رکھتے ہیں؟ کیونکہ بعض اوقات ان میں فرق ہوتا ہے اور ایسا ہی سوال ہو سکتا ہے ایسی شے کے بارے میں جو خوشگوار ہو۔ یہ ظاہر ہے کہ ہر شخص ایسی شے کو دوست رکھتا ہے جو شے بالنسبت اس کے اچھی ہو اور یہ کہ وہی شے اچھی ہے جو قابل محبت کے ہے مطلقاً ہر شخص کی

اضافت سے اور وہ شے اس کی نظر میں خوب ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ ہر شخص ایسی چیز کو دوست نہیں رکھتا جو بالذات اچھی ہو بلکہ اس شے کو جو اس کی نسبت سے اچھی معلوم ہو لیکن یہ اعتراض ایسا نہیں ہے جس سے کچھ فرق پڑے کیونکہ اس صورت میں جو چیز قابل محبت کے ہے وہی چیز ہوگی جو قابل نسبت ظاہر ہوتی ہے دوستی یا عشق کے مین محرک ہیں یہ قابل ملاحظہ ہے کہ ہم لفظ دوستی یا عشق ایسی شے کے لئے نہیں استعمال کرتے جو متعلق ہو غیر فیزی روح انبیاء کے ساتھ ہوتا ہے۔ سبب یہ ہے (۱) کہ غیر فیزی روح چیزیں اس قابل نہیں ہیں جو ہماری محبت کا جواب دیسکیں مینی ہماری محبت کا مساو نہ (۲) ہم ایسی چیزوں کے غیر خواہ نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ یہ امر تو ایک مضحکہ ہے کہ مثلاً ہم شراب کے غیر خواہ ہوں۔ اگر کسی طور سے غیر خواہ ہوں تو وہ اس اعتبار سے ہو گا کہ ہم شراب کے خفا سے رکھیں تاکہ ہم اس سے لذت حاصل کر سکیں۔ لیکن یہ مسلم ہے کہ ہم کو اپنے دوستوں کی خیب خواہی کرنا لازم ہے اسی کی خاطر سے نہ اپنے خیال سے اگر ہم اس مغربم سے لوگوں کے غیر خواہ ہوں تو ہم خیر و بدیش کچے جائیں گے کہ ہماری غیر خواہی کا مساو نہ کیا جائے گا ایسی باہمی غیر خواہی کو دوستی یا محبت کہتے ہیں۔

شاید اس بات کا اضافہ ضرور ہے کہ غیر خواہی نامعلوم نہ ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ایک شخص ایسے لوگوں کی غیر خواہی کرتا ہے جن کو اس نے نہیں دیکھا ہے بلکہ ان کو وہ شخص نیک یا خبیث تصور کرتا ہے اور یہ بھی کہ کوئی ان لوگوں سے (جن کا وہ غیر خواہ ہے) وہاں ہی خیال میں شخص کا رکھتے ہیں۔ ایسے لوگ یہ صاف ظاہر ہے کہ ایک دوسرے کے غیر خواہ ہو سکتے ہیں لیکن ایسے لوگوں کو دوست کہنا مناسب نہیں ہے چونکہ ان میں سے کوئی دوسرے کے میلان سے واقف نہیں ہے اس کا یہ نتیجہ ہے کہ اگر وہ دوست ہوں تو چاہئے کہ ہر ایک ان میں سے دوسرے کی طرف میلان خاطر رکھتا ہو اور ایک دوسرے کا غیر خواہ ہو کسی محرک سے ایک محرک کے ساتھ جو اوپر مذکور ہو چکے ہیں اور ان میں ہر ایک اس امر سے واقف ہو کہ وہ سراسر کا غیر خواہ ہے۔

دوستی
کی حد۔

باب سوم مختلف اقسام کی دوستیاں یا عشق

گرچہ مکہ مرکب دوستی کے نوعی اختلاف رکھتے ہیں تو اسی کے مطابق ظاہر ہوا ہے
۱۱۔ دوستوں میں بھی انتہائی تفاوت ہوگا۔

پس دوستی تین قسمیں ہیں ۱۔ عزیز و مرید کی قدا و کے برابر جو قابل دوستی کے
ہیں یا جو مرد و زن دوستی اور محبت کی بنا پر جو مکہ انہی سے ہر ایک باہمی الفت کو قبول
کر سکتی ہے یا یہی دوستوں کے کہ ایک ان میں سے دوسرے کی محبت سے آگاہ ہے۔
جو کو ایک دوسرے سے نہایت رکھتے ہیں وہ ایک دوسرے کو اس جہت سے

حرکات و
عشق کے

دوست ہوتے جو بہت کچھ محبت کی خاصیت ہے۔ ایسا جو ایک شخص کی جہت سے دوستی
کرتے ہیں وہ بالذات ایک دوسرے سے دوست نہیں ہیں بلکہ اس حد تک جس حد تک دوسرے
سے فائدہ حاصل کرتے ہیں یہی حال ان لوگوں کا ہے جو لذت کے حاصل کرنے کے لئے دوست
میں مشاغل و بے لگن لوگوں کے شائق ہوتے ہیں نہ اس لحاظ سے کہ وہ ایک خاص غصہ رکھتے
ہیں بلکہ صرف اسلئے کہ وہ ہمارے دل کو خوش کرتے ہیں پس وہ لوگ جبکہ دوستی منفعت پر مبنی ہے
ان کو جو خلق غلط ہوتا ہے وہ صرف اپنے بھلے کے لئے ایسا کرتے ہیں اور جو لذت کے حصول
کے لئے دوست ہیں وہ صرف اپنی لذت کے خیال سے دوست ہیں اور وہ جب کسی شخص کو
دوست رکھتے ہیں وہ اس لئے نہیں کہ وہ شخص نیات خود کیا ہے بلکہ صرف اسلئے کہ وہ نافع ہے
یا کہ اس کے لئے دل خوش کرے ہے۔ ایسی دوستیاں صرف مارضی دوستیاں ہیں
کیونکہ شخص محبوب بالذات محبوب نہیں ہے بلکہ اس لئے کہ وہ ایک سرپرست دولت
یا لذت کا ہے۔ پس ایسی دوستیاں سہولت سے زائل ہو جاتی ہیں جبکہ محبوب
و میسا نہیں رہتا جیسا کہ تھا۔ وہ جو ان سے دوستی کرتے ہیں دوستی سے دست بردار

ہو جاتے ہیں۔ جب محبوب میں وہ صفت باقی نہیں رہتی جس سے لذت یا نفع حاصل ہو سکے۔ مگر نفع کوئی دائمی صفت نہیں ہے۔ یہ صفت بیشتر اوقات متغیر ہوتی رہتی ہے لہذا جب محرک دوستی کا زوال پذیر ہو جاتا ہے تو دوستی بھی ختم ہو جاتی ہے کیونکہ یہ تو اسی محرک پر موقوف تھی۔ اس قسم کی دوستی اکثر بڑھوں میں ہوتی ہے چونکہ ہم بڑھاپے میں زیادہ تر نفع کی طرف متوجہ ہوتے ہیں نہ لذت کی جانب اور علاوہ بڑھوں کے ابتدائے عمر میں با جوانی میں بھی ایسے لوگوں میں اس کا ظہور ہوتا ہے جن کی نظر اپنے خاص اغراض پر رہتی ہے۔ اس قسم کے دوست ایک ساتھ بھی نہیں رہتے کیونکہ بعض اوقات وہ ایک دوسرے کے لئے خوشگوار نہیں ہوتے نہ وہ دوستانہ معاشرت کے طالب ہوتے ہیں جب تک کہ وہ ایک دوسرے کو کچھ نفع نہ پہنچائیں کیونکہ جو خوشی اسے حاصل ہوتی ہے وہ نفع کی امید سے ہوتی ہے اس کے آگے نہیں بڑھتی۔ ان دوستیوں میں ہم مہاں نوازی کی دوستی کو شمار کرتے ہیں یعنی وہ دوستی جو مینہ بان اور مہانوں میں ہوتی ہے۔

معلوم ہو گا کہ جوانوں کی دوستی لذت پر مبنی ہے کیونکہ وہ وجدانی زندگی بسر کرتے ہیں اور زیادہ تر ان کا میلان خوشگوار اشیا کی تلاش کی جانب ہوتا ہے۔ ایسے اشیا جن سے بالفعل لذت حاصل ہو مگر چونکہ ان کی زندگی کا زمانہ متغیر ہوتا ہے تو ان کی لذتیں بھی بدلتی رہتی ہیں۔ اسی لئے جوان جلد دوستی پیدا کر لیتے ہیں۔ اور جلد اسکو ترک بھی کر دیتے ہیں کیونکہ جو چیز ان کو لذت بخشتی ہے اس کے تغیر سے ان کی دوستی بھی متغیر ہو جاتی ہے۔ اس قسم کی دوستی فوراً بدل سکتی ہے۔ جوان آدمی عشق بازی کی طرف مائل ہوتے ہیں اور عشق بازی کے قابل ہونا عموماً ایک امر وجدانی اور لذت بخش ہے۔ اس لئے وہ عاشق ہو جاتے ہیں اور پھر بہت جلد وہ محبت ترک بھی کر دیتے ہیں ایک ہی دن میں ان کی حالت متعدد مرتبہ بدل جاتی ہے لیکن عشق کے قابل جو لوگ ہوتے ہیں وہ باہم گرفت اوقات کرنا چاہتے ہیں اور ساتھ ساتھ رہتے ہیں اس طرح وہ اپنی دوستی کے مقصد کو حاصل کر لیتے ہیں۔

باب چہارم کامل دوستی یا عشق



کامل دوستی یا عشق ان لوگوں کی دوستی یا عشق ہے جو نیک ہوں اور دلفریب نیک میں یکساں ہوں کیونکہ ایسے لوگ ایک دوسرے کی خیر اندیشی میں یکساں ہوتے ہیں جس حد تک کہ وہ نیک ہوں اور وہ بالذات نیک ہوتے ہیں۔ یہ وہ لوگ ہیں جو اپنے دوست کے خیر اندیش ہوتے ہیں محض دوست کے خیال سے اور یہ لوگ صحیح ترین مفہوم سے دوست ہیں چونکہ ان کی دوستی توجہ ان کی سیرت کا ہے اور عارضی نہیں ہے۔ لہذا ان کی دوستی ان کی سیرت کے ساتھ باقی رہتی ہے۔ اور نیکی ایک دوامی صفت ہے۔

ان میں سے ہر ایک مطلقاً نیک ہے اور اضافہ دوست کے لئے نیک ہے کیونکہ نیک آدمی نہ صرف مطلقاً نیک ہیں بلکہ ایک دوسرے کی اغراض کو پورا کرتے ہیں وہ خوشگوار بھی ہوتے ہیں کیونکہ نیک خوشگوار ہوتے ہیں مطلقاً بھی اور ایک دوسرے کی نسبت سے بھی کیونکہ ہر ایک ایسے افعال سے خوشی حاصل کرتا ہے جو اس کی شان کے لائق ہوں اور اسی کے مثل اور جملہ نیک اشتیاق مائل یا تقریباً مائل ہوتے ہیں۔

ایسی دوستی طباعاً دوامی مستقل ہوتی ہے کیونکہ اس دوستی میں جملہ حالات دوستی کے جمع ہو گئے ہیں۔ کیونکہ داعیہ کل دوستی یا تعلق خاطر کا یا نیکی ہے یا لذت خواہ وہ مطلق ہو خواہ اضافی ہو اس شخص کے لئے جو تعلق خاطر کو محسوس کرتا ہے اور یہ موقوف ہے خاص ممانعت پر۔ دوستی میں نیک آدمیوں کی یہ جملہ حالات متنوع دوستوں سے تعلق رکھتے ہیں بذات خود کیونکہ اور سب

(۱) اسکی اخلاق

خوبی

(۲) خوشگوار

(۳) ہر ایک کی

دوستیاں کامل دوستی سے صرف مشابہت رکھتی ہیں۔ لہذا جو چیز نیک ہے مطلقاً وہ بطور اطلاق خوشگوار بھی ہے۔ یہ خاص مقاصد میں گرویدگی کے اور انہیں پردہ گرویدگی کا حس اور گرویدگی اعلیٰ اور بہترین مفہوم سے متوفی ہے۔

دوستی اس قسم کی غالباً شاذ و نادر ہے کیونکہ ایسے لوگ چند ہی ہوتے ہیں اس کے لئے وقت درکار ہے اور موانعت بھی کیونکہ حسب مقولہ شہور یہ غیر ممکن ہے کہ ایک دوسرے کو جانیں جیتاں انہوں نے لمح و خبر رنگ اور روٹی، تناول نہ کیا ہو حسب منرب المتل۔ نہ لوگ ایک دوسرے کی دوستی کو قبول کر سکتے ہیں جیتاں محبت کے قابل ثابت نہوں اور ایک کو دوسرے پر اعتماد نہوں۔

۱۰۰ کی مذرت

جو لوگ جلدی سے دوستانہ سلوک کرنے لگتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ دوست ہو جائیں مگر فی الواقع ایسا نہیں ہوتا جیتاں کہ وہ قابل محبت کے نہوں اور ایک دوسرے کو قابل محبت کے سمجھیں کیونکہ خواہش دوست ہونے کی ایک دقیقہ پسند پیدا ہو سکتی ہے نہ کہ دوستی۔

باب پنجم

پس دوستی وقت کے اعتبار سے پختہ ہوتی ہے بلکہ طر اعتبارات سے اور ہر دوست دوسرے دوست سے تقریباً ایک ہے یا تقریباً ایک ہی سے سلوک کا مستحق ہوتا ہے جملہ اعتبارات سے جیسا کہ ہونا چاہئے۔

وہ دوستی جو بہ لذت ہر اس میں خاص مشابہت موجود ہے جیسے نیک دوستی لذت ایک دوسرے کے لئے خوشگوار بھی ہیں۔ یہی حال اس دوستی کا ہے جو نفع پر مبنی ہے جیسے نیک ایک دوسرے کے لئے مفید بھی ہوتے ہیں۔ اس صورت میں بھی دوستیاں غالباً مستقل یا دوامی ہوتی ہیں جس صورت میں درمیان دو شخصوں کے جو کچھ ایک دوست کو دوسرے سے پہنچتا ہے وہ ایک ہی شے ہے یعنی لذت اور نہ صرف ایک ہی شے بلکہ خود بلکہ وہ جس کا مائدہ بھی ایک ہی ہو جس سے وہ شے وصول ہوتی ہو مثلاً دو شخص بذریعہ ہوں نہ یہ کہ ایک عاشق دوسرا معشوق ہو یہ دونوں ایک ہی شے سے لذت یا بہ نہیں ہوتے ایک کی لذت یہ ہے کہ دوسرے کو دکھا کر دوسرے کی لذت اس میں ہے کہ وہ اس سے عرض اور التجا کیا کرے جیسے بعض اوقات ہوتا ہے جبکہ خوب صورتی نال ہو جاتی ہے اور یہ بھی جانی ہوتی ہے اس صورت میں عاشق کو اپنے محبوب (سابقہ) کی خدمت میں کوئی لذت نہیں ملتی اور معشوق سے عاشق عرض اور التجا نہیں کرتا البتہ یہ اکثر ہوتا ہے کہ ان لوگوں کی دوستی برقرار رہتی ہے اگر سیرت میں مشابہت ہو اور مواصلت ان پر تعلق دلی کا ادب پھونکتی رہے۔ سیرت کی مشابہت سے۔

جو لوگ محبت کے معاملہ میں لذت کے لین دین پر اکتفا نہیں کرتے بلکہ

ان کا مقصد نفع ہوتا ہے۔ یہ لوگ الفت کے مقدمہ میں سنجو بی سچے نہیں ہوتے اور ایسے دوست بہت کم استوار ہوتے ہیں۔ جب منفعت تمام ہو جاتی ہے دوستی زائل ہو جاتی ہے کیونکہ ایسے دوستوں میں کسی دوستی نہیں ہوتی بلکہ نفع کی دوستی ہوتی ہے لذت یا نفع کی دوستی میں بڑے آدمی بھی اسکا نا دخل پاتے ہیں اور ایسے لوگ بھی جو نہ بد ہیں نہ نیک۔ مگر صرف نیک آدمی کے سوا کوئی دوست ایسا نہیں ہے جو محض دوستی کے پاس سے دوست ہو ان کی دوستی ذاتی اور جانی ہوتی ہے بد آدمی ایک دوسرے سے خطا نہیں حاصل کرتے جب تک کوئی نفع نہ ہو۔

ہر دوں کی دوستی

نیکوں کی دوستی تہمت اور رسوائی سے زوال پذیر نہیں ہوتی کیونکہ نیک نہیں ہے کہ لوگوں کی بد گوئی سے ہم اپنے شخص کی طرف گمان فاسد کریں جبکہ ہم خود سناٹا ائے دراز تک آزمائے چکے ہیں اور اچھا پایا ہے۔ نیکوں کی دوستی سے اعتماد اور اعتبار محقق ہوتا ہے کہ ہرگز ایک دوسرے کو ضرر نہ پہنچائیں گے۔ اور اسی طرح جملہ امور میں جو سچی دوستی میں ضرر نہیں۔ مگر اور دوستیوں میں کوئی مانع نہیں ہے کہ رسوائی اور فساد پیدا ہو۔

اور اچھوں کی دوستی

دنیا ایسی دوستیوں کو جانتی ہے جہاں لوگوں میں باسپہنجم دوستی ہوتی ہے اور یہی حالت سلطنتوں کی دوستی کی ہے کیونکہ معلوم ہوتا ہے کہ ضرورت داعی ہوتی ہے کہ سلطنتوں کے مابین بیادیا ہو۔

دنیا ایسی دوستیوں کو بھی پہچانتی ہے جہاں صرف لذت کے حاصل کرنے کے لئے ایک گرفت ہوتی ہے جیسے بچوں کی دوستیاں۔

جب دنیا کی یہ نظر ہو تو شاید یہ درست ہے کہ ایسی دوستیاں پہچانی جائیں اور یہ کہا جائے کہ مختلف اقسام کی دوستیاں ہیں پہلی دوستی جس کو دوستی کہنا چاہئے یعنی دوستی نیکوں کی نیکی کے لئے اور پھر اور دوستیاں جن کو صرف مشابہت کی وجہ سے ایسا کہتے ہیں کیونکہ ایسی دوستیوں میں لوگ اس حد تک دوست ہیں جہاں تک کوئی بھلائی ان میں داخل ہے یا کوئی شے مثل بھلائی کے مثلاً لذت خود بھی خوبی ہے لہذا لوگوں کے لئے جو لذت کو دوست رکھتے ہیں۔ لیکن ایسی دوستیاں بالکل باقی نہیں ہوتیں اور وہی لوگ جو نیکی سے دوستی کرتے

ہیں بعینہ مثل ان کے ہیں جو نفع اور لذت سے دوست ہو جاتے ہیں کیونکہ یہ
صفتیں عارضی ہیں اور یہ صفتیں ایک ہی شخص میں مجتمع نہیں ہو سکتیں۔

باب ششم

چونکہ دوستیوں کے یہ اقسام ہیں تو یہ کہہ سکتے ہیں کہ جب برے آدمی لذت یا نفع سے دوست ہوتے ہیں اور اس حد تک نیکی سے مشابہت رکھتے ہیں تو وہ نیک دوست ہوتے ہیں خود اشتیاق کی محبت سے دوست ہوتے ہیں یعنی ان کی نیکی کے پاس سے پس جبکہ نیک دوست ہونے میں مطلقاً تو اور لوگ بطور عارضی دوست ہیں اور اس لئے کہ وہ مشابہت رکھتے ہیں نیکیوں سے۔

جس طرح نیکیاں بعض اوقات اخلاقی حالتیں ہیں اور بعض اوقات فطرت جس سے لوگ نیک کہے جانے کے مستحق ہوتے ہیں بس یہی صورت دوستی یا عشق کی بھی ہے۔ کیونکہ جو لوگ ایک ساتھ رہتے ہیں یا بھی معاشرت سے خوش ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کو نیکی پہنچاتے ہیں۔ لیکن جو لوگ سو رہے ہیں یا جن میں بہت دوریاں ہیں اگر یہ وہ بافعل بیکار ہیں یا ایسی حالت میں ہیں جو فعلیت کی مناسب مائل کرتی ہے۔ کیونکہ دوریاں مطلقاً دوستی کو نہیں زائل کرتیں وہ صرف فعلی مزاحمت کو دور کر دیتی ہیں۔ تاہم اگر غیبت کو طول کھینچے تو یہ فرض کیا جاتا ہے کہ نسیان محبت کو عارض ہوتا ہے حسب قول:

طول فرقت سے بہت بیتابیاں کم ہو گئیں

معلوم ہو کہ ہم نے کہ من یا درشت مزاج آدمی فوراً دوست نہیں ہو جاتا۔
میں بہت کم ایسا مادہ ہے جو ان کو لذت دے سکے اور کوئی آدمی ایسا نہیں ہے

دوستی عشق کی
ہے صفتیں میں
۱۱ اخلاقی حالت
۱۲ فطرت

لے اکثرہ سہاں مذاک ہو جاتی ہیں اگر باہر معاشرت ہو ۱۲ احسن

کاپنے دن ایسی صحبت میں جو آنارہ ہو یا جلدت بخش نہو گذار سکے کیونکہ طبیعت آنارہ ہونے سے بہرہ و جہ اجتناب کرتی ہے اور ایسی شے کی آرزو مند ہوتی ہے جو لذت بخش ہو۔

اگر لوگ ایک دوسرے کی رعایت کرتے ہوں مگر ایک ساتھ نہ رہتے دوستی یا مشق ہوں تو وہ خیر خواہوں کے مثل ہوتے ہیں نہ کہ دوست کیونکہ دوستی کی علامت ایک دوسرے کے ساتھ رہنے سے زیادہ نہیں ہے جو لوگ استعانت کی آرزو رکھتے ہیں وہ مدتوں اپنی حیات جمعیت کے ساتھ رہ کے بسر کرتے ہیں نہیں بلکہ نیک بنت وہ لوگ ہیں جمعیت کے ساتھ جو رہنے کی آرزو کرتے ہیں ایسے لوگوں کے لئے سب سے زیادہ عزت گزینی نامناسب ہے لیکن وہ لوگ جو دوسروں کے لئے خوش آئند نہیں ہیں ان کا ایک ساتھ رہنا ناممکن ہے اور جن کی لذتیں یکساں ہیں اور یہ چیز مشترک ہو دو باش کی صفت ہے۔

نیکواری دوستی صحیح معنی سے دوستی ہے جیسا کہ لکھا گیا ہے کیونکہ یہ سلوک ہوتا ہے ورنہ ایک چوہ چیر مطلقاً اچھی اور خوشگوار ہو وہی شے محبوب ہے اور اسی کی خواہش کی جاتی ہے جو چیز ہر شخص کے لئے اچھی اور خوشگوار ہے وہی محبت یا مشق کا مقصود ہے اس شخص کے لئے لیکن عشق یا خواہش ایک نیک آدمی کی دوسرے کے لئے موقوف ہے ایسی نیکی یا خوشگوار سی چیز جو مطلقاً اور بطور اضافی بھی نیک ہے۔

الفٹ ایک وجہ دانی امر کے مشابہ ہے مگر دوستی اخلاقی بات کے مشابہ ہے کیونکہ الفٹ غیر ذہنی روح کے لئے بھی محسوس ہو سکتی ہے اور ذہنی روح کے لئے بھی دوستوں کی دوستی باہمی اغراض خلقی کے مفہوم کو شامل ہے اور ایسی غرض خلقی حالت کا نتیجہ ہے۔

جن سے ہم محبت کرتے ہیں انھیں کی خاطر سے ہم ان کی بھلائی چاہتے ہیں اور اس خواہش پر وجدان حاکم نہیں ہے بلکہ خلقی حالت ہے۔ اپنے دوست کی محبت میں بھی ہم اس چیز کو دوست رکھتے ہیں جو ہمارے لئے خوب ہے مثلاً جب کوئی نیک آدمی دوست ہو جاتا ہے تو وہ دوسرے کے لئے ایک نعمت ہے

الفٹ و جہان
ہے اور حق
یا مشق اخلاقی۔

اسی کے مطابق دو دوستوں سے ہر ایک اس چیز کو دوست رکھتا ہے جو اس کے لئے خوب ہے اور جس قدر نعمت اسکو پہنچتی ہے اسی قدر اس کی تلاشی کرتا ہے خیر خواہی اور مسرت سے۔ کیونکہ مقولہ مشہور ہے کہ مطابق دوستی مساوات ہے۔

یہ شرط بہترین طور سے نیکوں کی دوستی یا عشق میں پایہ تحقیق کو پہنچتی ہیں درشت خواہ دو مردوں میں دوستی بیک شکل پیدا ہوتی ہے کیونکہ وہ بد مزاج ہوتے ہیں اور معاشرت کے چندان خواہشمند نہیں ہوتے کیونکہ معاشرت اور مصاحبت ہی اصل اصول ہے اور سبب دوستی کا ہوتی ہے اسی لئے جوان آدمی جلد دوستی پیدا کر لیتے ہیں اور بوڑھے نہیں کرتے کیونکہ وہ جتنا کہ کوئی شخص ان کو مسرت نہ پہنچائے اور خوش نہ کرے دوست نہیں ہوتے اور بد مزاج بھی ایسے ہی ہوتے ہیں ایسے لوگ اگرچہ ایک دوسرے کے خیر خواہ ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کی بھلائی چاہتے ہیں اور ایک دوسرے کی خدمت کرتے ہیں مگر درحقیقت دوست نہیں ہوتے کیونکہ وہ شرط دوستی کی یعنی مصاحبت اور معاشرت نہیں بجالاتے۔

کامل دوستی کا وجود متعدد اشخاص سے غیر ممکن ہے کیونکہ ایک شخص کا متعدد اشخاص سے عشق ایک ہی وقت میں محال ہے کیونکہ کامل محبت ایک معنی سے افراد محبت ہے اور ایسی افراد محبت کی ایک شخص کے ساتھ امر طبعی ہے البتہ یہ سہل نہیں ہے کہ متعدد اشخاص ایک شخص کو بندت مسرور کر سکیں وقت واحد میں۔ یا میں اس طرح کہ سکتا ہوں کہ کلیتہً ایک شخص کی بھلائی کر سکیں۔ دوستی کے مفہوم میں بھی تجربہ اور موانعت داخل ہے جو کہ نہایت دشوار ہے۔ لیکن یہ ممکن ہے کہ متعدد اشخاص ایسے ہائے جودل خوش کن ہوں۔ اس معنی سے کہ وہ نفع یا لذت بخش ہیں کیونکہ ایسے اشخاص بے شمار ہیں اور ان کی خدمت گزار رہنے کے لئے زیادہ وقت و کار نہیں ہے۔

باسبقم دوستی یا لذت

ایسے لوگوں میں دوستی جو کہ مہنی ہے لذت پر تقریبی مشابہت رکھتی ہے سچی دوستی سے جب کہ ہر ذوق یکساں غمتیں کرتا ہے دوسرے کی اور وہ لوگ ایک دوسرے سے خوش ہوتے ہیں یا ویسی ہی اشیائے جیسے مثلاً نوجوانوں کی دوستیوں میں کیونکہ آزادانہ طبیعت ایسی دوستیوں کا خاصہ ہے۔

دوستی غصہ کی

وہ دوستی جس کا دار و مدار رفق پر ہے تا جراتہ غمت رکھتی ہے۔ خوش قسمت آدمی ایسی شے نہیں چاہتے جو کہ نافع ہو البتہ خوشگوار کی خواہش رکھتے ہیں۔ وہ ایسے لوگ چاہتے ہیں جو ساتھ رہیں اگرچہ ٹھوڑے سے وقت کے لئے ہمراہی ہو ایسے لوگ رنج کو برداشت کریں۔ لیکن کوئی شخص علی الاصال رنج کو برداشت نہیں کر سکتا۔ کوئی شخص خوبی کو بھی علی الاصال برداشت نہیں کر سکتا۔ اگر وہ خوبی اس کے لئے رنج ہو۔ لہذا وہ لوگ چاہتے ہیں کہ ان کے دوست خوش کن ہوں شاید وہ یہ بھی چاہتے ہوں کہ ان کے دوست نیک ہوں۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ نیک ہوں ان کی نسبت سے اس صورت سے ان میں وہ اوصاف جمع ہوں گے جو کہ دوستوں میں ہونا چاہئیں۔

یہ معلوم ہوتا ہے کہ لوگ حکومت کے محل پر اپنے دوستوں میں امتیاز کرتے ہیں بعض ان کے لئے نافع ہوتے ہیں اور بعض خوش کن۔ لیکن بعینہ وہی اشخاص عموماً نافع اور خوش کن نہیں ہوتے کیونکہ ایسے دوست ان کے پیش نظر نہیں ہوتے جنہیں بھی ہوں اور دل خوش کن بھی ہوں یا جوان کو اعراض شریف کے حاصل کرنے میں

میں وہ تو ایسے لوگوں پر نظر رکھتے ہیں جو دل بھلائی میں جب وہ خوش ہونا چاہیں اور کچھ ایسے لوگ۔ پالا لاک ہوں اور ان کے احکام کو بجا لائیں۔ یہ عفتیں ایک ہی شخص میں مشکل جمع ہوتی ہیں۔

یہ بیان کیا آیا ہے کہ نیک آدمی خوشگزر بھی ہوتا ہے اور نافع بھی لیکن ایسا شخص اس شخص سے دوستی نہیں کرتا جو اس سے افضل ہو۔ الایہ کہ یہ شخص خود اس شخص سے نیکی میں ذلیل ہو۔ بطور دیگر ایسی کوئی مساوات نہیں ہے جو واقع ہو اس صورت میں کہ جب اس کی فضیلت نہ کی۔ یہ تقنا سب ہو۔ اس کی کم قدری کے ساتھ سہی اور اعتبار ہے۔ ستم کی دوستیاں بہتر ہی شاذ و نادر ہوتی ہیں۔

باب ہشتم

مختلف اقسام کی دوستیاں یا عشق

دوستیاں جن کا سامان کیا گیا ہو یعنی ہنس مسادات پر کیونکہ خدمات اور اعتادات دو دوستوں کے ایک دوسرے کے ساتھ یکساں ہوتے ہیں یا وہ ایک شے کا دوسری شے سے تبادلہ کرتے ہیں مثلاً لذت کا نفع سے۔ یہ بیان ہو چکا ہے کہ وہ دوستیاں جو بنی ہوئی ہیں تبادلہ پران میں سچائی اور استوار سی کم ہوتی ہے نسبت اور دوستیوں کے چونکہ بعینہ ایک ہی وقت میں وہ مشابہ بھی ہیں اور غیر مشابہ بھی ہیں ایک ہی چیز سے ایسی دوستیاں کہی جاسکتی ہیں کہ دوستیاں میں بھی اور نہیں بھی ہیں۔ از روئے مشابہت وہ دوستیاں نظر میں آتی ہیں مثل اس دوستی کے جس کی بنیاد پر ہے۔ کیونکہ ایک ترازو میں ہے اور دوسری نفع اور یہ نیکی کی دوستیوں کے بھی خواص ہیں۔ مگر چونکہ نیکی کی دوستی کو تہمتوں سے کوئی ضرر نہیں پہنچتا اور وہ دائمی ہوتی ہے۔ جبکہ اور دوستیاں فوراً متغیر ہو جاتی ہیں اور ان دوستیوں میں اور بھی تفاوت ہیں تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کی عدم مشابہت نیکی کی دوستی کے ساتھ انکو ایسا بنا دیتی ہے کہ وہ دوستیاں نہیں معلوم ہوتیں۔

ایک اور قسم کی دوستی ہے یا عشق جو افضلیت پر مبنی ہے مثلاً باپ کی دوستی یا عشق بیٹے کے ساتھ یا اور کسی بزرگ کی دوستی اپنے خورہ کے ساتھ یا سہوہ کی دوستی زوجہ کے ساتھ یا بادشاہ کی دوستی اپنی رعایا کے ساتھ۔ یہ دوستیاں مختلف اقسام کی ہیں۔ کیونکہ دوستی والدین کی اولاد کے ساتھ ویسی ہی نہیں ہے جیسے بادشاہوں کی دوستی رعایا کے ساتھ اور نہ دوستی یا عشق باپ کا بیٹے کے ساتھ دیا ہے جیسے

یہ دوستی افضلیت پر مبنی ہے
یہ دوستی سہوہ پر مبنی ہے
یہ دوستی رعایا پر مبنی ہے

بیٹے کی دوستی باپ کے ساتھ نہ دوستی شوہر کی زوجہ کے ساتھ ویسی ہے جیسے بھتیجی کی دوستی شوہر کے ساتھ۔ کیونکہ ان میں سے ہر ایک میں ایک مختلف خوبی ہے اور مختلف فعل ہے اور محرکات بھی مختلف ہیں لہذا القیاس اور دوستیاں بھی مختلف ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان دوستیوں میں وہ خدمتیں جو ایک فریق دوسرے کے لئے بجا لاتا ہے ان میں اختلاف ہے اور نہ یہ توقع درست ہے کہ وہ خدمتیں یکساں ہوں مگر جب اولاد اپنے اسباب وجود (والدین) کی ایسی خدمت بجالائے جو اس کے لئے سزاوار ہے اور والدین بچوں کی ایسی خدمت کریں جو ان کے لئے زیبا ہے پس ایسی دوستیاں پائدار اور نیک ہیں۔

کل ایسی دوستیوں میں جو افضلیت کے اصول پر مبنی ہیں چاہئے کہ الفت متناسب ہو افضلیت کے ساتھ یعنی بہتر یا زیادہ نافع فریق یا جو کوئی افضل ہو اس کو زیادہ الفت کا حصہ پہنچے یعنی کہ وہ کرتا ہے کیونکہ یہ اس صورت میں ہے جب کہ الفت متناسب ہو لیاقت سے تو ایک قسم کی مساوات قائم ہو سکتی ہے اور یہ مساوات دوستی کی شرط ہے۔

باب نہم

مساوات عدالت میں اور دوستی یا عشق میں

لیکن یہ صورت بظاہر اس مساوات کی نہیں ہے جو عدالت میں ہو۔ مقابلہ اس مساوات کے جو دوستی میں ہو۔ عدالت میں یہ متناسب مساوات ہے جو کہ پہلی تجویز ہے اور مقداری مساوات دوسری ہے لیکن دوستی میں مقداری مساوات اول ہے اور متناسب دوسری ہے۔ یہ صورت صاف نظر آتی ہے جسکے بہت بڑا فرق ہو درمیان دو شخصوں کے باعتبارینگی پدی کے تو کمزری یا کسی اور بات میں۔ کیونکہ جن لوگوں میں فرق عظیم ہو ان میں دوستی موقوف ہو جاتی ہے۔ یہ لوگ بیکلف بھی دوست نہیں ہوتے۔ یہ صورت اور جگہ ایسی واضح نہیں ہوتی جہی دیوتاؤں میں ہوتی ہے کیونکہ دیوتا بہت افضلیت رکھتے ہیں جملہ خوبیوں میں۔ بادشاہوں میں بھی یہ صورت واضح ہے۔ کیونکہ جو لوگ ان سے بہت ہی کم رتبہ پر ہیں وہ ان سے دوستی کی توقع نہیں رکھ سکتے اسی طرح جو لوگ بالکل ہیچ و پوچ ہیں وہ بہترین اور دانشمند ترین انسانوں کے دوست نہیں ہو سکتے۔ بلاشک ان صورتوں میں غیر ممکن ہے کہ یہ بتایا جائے کہ دوستی کس درجہ تک پہنچتی ہے اس میں بہت سی تفریقیں ہوں گی اور پھر بھی جاری رہیگی اور جہاں کہیں ایسا فرق ہے جیسے خدا اور آدمی وہاں دوستی بالکل متروک ہوگی۔

اس واقعہ سے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ صحیح ہے کہ دوستی فی الحقیقت اپنے دوستوں کے لئے سب سے زیادہ خوبی چاہتے ہیں مثلاً دوست چاہتے ہیں کہ ان کے دوست خدائی کے رتبہ پر پہنچ جائیں کیونکہ اس صورت میں بحیثیت

دوست کے ان کو کم کر دیں گے لہذا خوبیاں بھی کم ہو جائیں گی چونکہ دوستوں میں وہ موجود ہیں۔

جب یہ معاملہ ہے اب جو کچھ کہا گیا ہے وہ درست ہے کہ دوست اپنے دوست کی بھائی چاہتا ہے۔ دوست کی خاطر سے یہ ضرور ہو گا کہ دوست ایسا ہی رہے جیسا وہ ہے۔ وہ چاہیگا کہ اس کے دوست کو ایک انسان کی حیثیت سے بہتر سے بہتر بھلائی پہنچے۔ لیکن شاید وہ یہ نہ چاہیگا کہ اس کو ہر ایک بھلائی اس اعلیٰ اقدار سے نصیب ہوجن کی خود اپنے لئے ہر شخص آرزو کرتا ہے۔

معلوم ہوتا ہے کہ حرص یہ چاہتی ہے کہ اس سے لوگ محبت کریں نہ یہ کہ وہ اوروں سے محبت کرے۔ یہی سبب ہے کہ اکثر لوگ خوشامدیوں کو دوست رکھتے ہیں۔ کیونکہ خوشامدی اوتنے درجہ کا دوست ہوتا ہے یا دوستی کا مدعی ہوتا ہے اور وہ زیادہ محبت دوسروں سے کرنا چاہتا ہے بہ نسبت اس کے کہ خود اس سے کی جائے۔ مگر محبت کیا جانا عزت کئے جانے کے قریب تر ہے اور عزت عموماً سب کو مطلوب ہے۔ عزت کو لوگ عزت ہی کے لئے نہیں چاہتے بلکہ اس کی خواہش بطور عرضی ہے۔ اسید ہی وہ چیز ہے کہ بڑے رتبے والے جب اکثر لوگوں کی عزت کرتے ہیں تو اس سے خوش ہوتے ہیں کیونکہ ان کو یہ خیال ہے کہ جو ان کے مطلوبات ہیں وہ ان کو ان سے حاصل ہوں گے لہذا وہ اس عزت کو آئندہ کی کامیابی کا نشان سمجھ کے خوش ہوتے ہیں۔ مگر جو لوگ عزت کے خواستگار ہیں ان لوگوں سے جن کی بہت اعلیٰ درجہ کی ہے اور ان کی معلومات وسیع ہے یہ چاہتے ہیں کہ ان کو ان کے اوپر جو اعتماد ہے اس کی تصدیق ہو جائے لہذا وہ اس سے خوش ہوتے ہیں وہ لوگ ایک اعتبار سے اپنی ہی خوبیوں سے خوش ہوتے ہیں کیونکہ ان کو اس رائے پر جو ان کے بارے میں قائم کی گئی ہے اس پر بھروسہ ہے لیکن جو لوگ محبت کے جاننے سے اپنی ہی خاطر سے خوش ہوتے ہیں۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا معلوم ہوتا ہے کہ محبت کیا جانا بہتر ہے۔ عزت کے جاننے سے اور یہ کہ دوستی یا عاشق بالذات مطلوب ہے۔

باب ہفتم

محبت کرنا بہ نسبت محبت کے جانے

کے اصل شے ہے دوستی کے لئے

دوستی بظاہر محبت کرنا ہے نہ کہ محبت کیا جانا۔ یہ اس طرح واضح ہو گا کیا دلوں کو محبت کرنے سے کیسی خوشی ہوتی ہے یا نہیں بعض اوقات اپنے بچے دوسروں کو بہت سے لے دے دیتی ہیں اگرچہ وہ ان کو جانتی ہیں اور ان سے محبت کرتی ہیں مگر ان سے اس محبت کا معادہ نہیں چاہتیں اگر محبت کرنا اور محبت کیا جانا دونوں غیر ممکن ہوں لیکن وہ راضی معلوم ہوتی ہیں صرف یہ دیکھ کے کہ ان کے بچے اچھی طرح سے ہیں اور ان سے محبت کرتی ہیں اگرچہ بچے بوجہ اپنی نادانغفی کے ان کی کوئی خدمت نہیں کرتے جو ان کے حق میں لازم ہے۔

دوستی محبت کرنا ہے نہ کہ محبت کیا جانا اور جو لوگ اپنے دوستوں کے شایق ہیں ان کی ستائش کی جاتی ہے۔ ایک منی سے محبت کرنا دوستی کی فضیلت ہے لہذا جہاں محبت واجب تناسب سے ہوتی ہے وہ لوگ دوامی دوست ہیں۔ اور ان کی دوستی مستقل ہوتی ہے۔

اسی طریق سے جہاں لوگوں میں مساوات نہ ہو وہ بھی دوست ہو سکتے ہیں کیونکہ ان میں مساوات ہو جائے گی۔ مگر مساوات اور مشابہت سے دوستی پیدا ہوتی ہے خصوصاً مشابہت نیکوں کی کیونکہ وہ اپنی ذات سے تلون سے مبرا ہیں ان میں تلون ہوتا ہی نہیں اگرچہ یہ تلون یا نسبت ایک دوسرے کے ہو نہ وہ

چاہتے ہیں کہ دوسرے خطا کریں نہ خود خطا کرتے ہیں دوسروں کے خوش کرنے کے لئے۔ بلکہ یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ وہ خطا کاری کے مانع ہوتے ہیں۔ کیونکہ نیک نہ خود خطا کرتے ہیں نہ اپنے دوستوں کو اس کی اجازت دیتے ہیں۔

مگر بدکار دوستوں میں استواری نہیں ہوتی کیونکہ وہ اپنے ہی سے نہیں رکتے اور اگر وہ دوست بھی ہوتے ہیں تو برائے چندے اس نشانی کی وجہ سے جو ایک کو دوسرے کی بدی سے ہم پہنچتی ہے۔

لیکن اگر لوگ نافع اور خوش کن ہوں ایک دوسرے کے لئے تو وہ نسبتاً

مدت تک دوست رہتے ہیں یعنی وہ اس وقت تک دوست رہتے ہیں جب تک ایک دوسرے کو لذت بخشتے ہیں یا مدد دیتے ہیں۔

جو دوستی منفعت پر مبنی ہے معلوم ہوتا ہے کہ وہ سب سے بڑھکے ایک امتزاج اخذ ہو سکتا ہے۔ مثلاً ایسی دوستی جو درمیان ایک مفلس اور ایک تو نکر کے ہو یا درمیان ایک جاہل اور ایک عالم متحرک ہو کیونکہ ایک شخص کو کسی چیز کی احتیاج ہو تو اس کی یہ احتیاج اس کی موجب ہوتی ہے کہ وہ بھی دوسرے کو بطور تبارک کے کچھ دے۔ شاید اس میں عاشق اور محشوق بھی داخل ہیں یا ایک خوبصورت اور ایک بدصورت اسی قسم کی دوستی میں داخل ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عاشق بعض اوقات لغو بجاتے ہیں یعنی وہ یہ توقع رکھتے ہیں کہ وہ جس قدر کسی کو چاہتے ہیں اسی قدر دوسرے بھی ان کو چاہیں یہ توقع اس صورت میں مقبول ہوتی کہ وہ دیسے قابل یا ہنسنے کے ہونے جیسے دوسرے میں اور جب کہ ان میں کوئی خوبی نہیں ہے تو یہ توقع بھل ہے۔ یہ میرے نزدیک سچ ہے کہ ایک مقابل دوسرے کا بالذات طالب نہیں ہے۔ بلکہ بالعرض۔ جس کا یہ درحقیقت آرزو مند ہے وہ اوسط ہے کیونکہ اوسط خوب ہے۔ مثلاً جو چیز خستاک ہے اس کے لئے یہ خوبی نہیں ہے کہ وہ تر ہو جائے بلکہ اوسط کے درجے پر پہنچنا اور یہی مال گرم وغیرہ کا ہے۔

گویا ہم ان سوالات کو نکرک کے دیتے ہیں چونکہ وہ کم و بیش ہمارے موجودہ مقصد سے اجنبیت رکھتے ہیں۔

باب یازمہم

دوستی یا عشق اور عدالت

معلوم ہوتا ہے کہ دوستی اور عدالت کے موتے اور محل یکساں ہیں جیسا کہ آغاز بحث میں کہا گیا تھا۔ کیونکہ ہر صحبت میں کسی نہ کسی قسم کی عدالت شامل ہوتی ہے اور دوستی میں بھی ایسا ہی ہے۔ بہ طور ہمارے ساتھ کے ملاح ہوں یا سپاہی ہوں یا کسی جہزہ اور زمرہ میں ہم داخل ہوں دوست ہی کہہ کے یاد کرتے ہیں۔ دوستی بھی صحبت کی سی دوست رکھتی ہے اور یہی حال عدالت کا ہے مثلاً مشہور ہے ”دوستوں کا مال آپس کا مال ہے“ صحیح ہے کیونکہ دوستی معروف ہے صحبت (میل ملاپ) پر۔

بھائیوں اور ساتھیوں میں کیا چیز مشترک ہوتی ہے اور لوگوں میں خاصگی چیزیں مشترک ہوتی ہیں۔ کسی میں زیادہ کسی میں کم کیونکہ بعض دوستیاں دو سرے دوستیوں سے بڑھ جاتی ہیں۔ عدالت کی بھی مختلف قسمیں ہوتی ہیں۔ والدین کا قلم اولاد سے ویسا نہیں ہوتا جیسا بھائیوں کا ایک دوسرے کے ساتھ ہوتا ہے۔ یا ساتھیوں کا یا ایک شہر کے رہنے والوں کا ایک دوسرے کے ساتھ اور یہی حال اور دوستیوں کا ہے۔ نا انصافی بھی بالنسبت ان سب طبقات کے نئی نئی صورتیں پیدا کرتی ہے۔

اس کی صورت بدتر ہو جاتی ہے جب ایسے دوستوں پر اس کا اثر ہوتا ہے جو ایک دوسرے سے قریب تر ہوں۔ مثلاً یہ زیادہ خطرناک ہے کہ ایک ساتھی کو روپیہ کے معاملے میں فریب دیا جائے۔ بر نسبت اس کے کہ ایک

شہر کا رہنے والا دوسرے کو فریب دے۔ یا بھائی کو مدد دینے کا انکار کر گیا جائے یہ نسبت ایک اجنبی کے یا باپ کو ماہریں نسبت اور کسی شخص کے۔ عدالت کا جو بھی طبعاً اسی طرح ہوتا ہے بس طرح دوستی کا ہوتا ہے کیونکہ ان کا جیسا ایک ہی ہے اور ان کی وسعت بھی برابر ہے۔

تمام جمعیتیں (یا جامعین) گویا کہ سیاسی جماعت کے اجزا ہیں۔ کیونکہ جب لوگ ایک ساتھ سفر کرتے ہیں تو اس کا مقصد باہمی فائدہ اور ایسی چیز کا حصول ہوتا ہے جو زندگی کے لئے مطلوب ہو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غرض وہ محرک ہے جس سے سیاسی جماعت ابتدا کرتی ہے اور جس پر قائم ہے کیونکہ یہی جوئی مقصد کو مد نظر ہوتی ہے اور یہ لوگ جماعت کے اغراض کو مدللانہ کہتے ہیں۔

پس جلد جماعتیں کسی خاص غرض یا کامیابی کا قصد کرتی ہیں۔ مثلاً ملاح کا میاب دریائی سفر کا قصد کرتے ہیں تاکہ حصول زر ہو یا اسی قبیل کی کوئی اور شے سیاسی کسی فوج میں تاکہ فوج کشی میں کامیابی ہو خواہ نا ل غنیمت ہائے آئے یا فتح ہو یا تسخیر کسی شہر کی جوان کا مقصد ہو اور یہی صورت تقریباً ارکان قبیلہ یا شہریت کی ہے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ بعض جماعتیں لذت کی بنیاد پر بنائی جاتی ہیں یا جب کوئی صحبت واسطے مسرت و تماشہ کے ترتیب دیں یا ایک دوسرے کے ساتھ خورد و نوش کی صحبت قرار دیں کیونکہ اس کا مقصد ایثار ہوتا ہے اور لطف صحبت۔ مگر یہ حلہ جمعیتیں سیاسی جمعیت کی تابع ہیں کیونکہ سیاسی جماعت کا مقصد مدد دہی اور ریلے الزوا نہیں ہوتا بلکہ زندگی بھر کے لئے۔ ان قربانیوں اور طبسوں میں جو متعلق قربانیوں کے ہو یا کرتے ہیں اور اس سے دیوتاؤں کی تعظیم مد نظر ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی خود بھی مسرت اور خوشی سے حظ وافر اٹھاتے ہیں۔ کیونکہ ایسا ظاہر

سیا صحبت

مختلف و شبانہ

مطابق مختلف

صحتوں کے

مختلفہ و شبانہ

مطابق مختلف

جامعہ

عہ وہ جلسے میں بنیں ارکان یا سب شریک ہو کے اقسام طعام میا کرتے ہیں جس کو انگریزی میں پکنک (Picnic) کہتے ہیں۔ ۱۲ مترجم
لہ یونان کے جلسے مذہبی رنگ میں ڈوبے ہوئے ہوتے تھے جیسے مسلمانوں میں عید جس میں مذہبی صنات اور لذت دونوں کی آمیزش ہوتی ہے ۱۲ مترجم۔

ہوتا ہے کہ قدیم نذر دنیا اس وقت واقع ہوتی ہے جب درختوں کے میوے فراہم ہوتے ہیں مثلاً کسی میوے کے نئے کرنے کی خوشی کیونکہ یہ موسم شادمانی اور فایز البالی کا ہوا کرتا ہے۔
 اس سے واضح ہوتا ہے کہ یہ سب صحبتیں سیاسی جمیعت کے اجزاء ہیں اور مناسب دوستیاں مطابق ایسی صحبتوں کے ہوتی ہیں۔

باب دوازدہم تین قسم کا انتظام ریاست

تین قسم کا دستور مملکت ہوتا ہے اور اسی تعداد سے خرابیاں ان دستوروں کی ہیں۔ دستور ایک سے ایک بادشاہی ہے دوسرے حکومت شرفاتیہ دستور معروف ہے ملکیت کی حیثیت پر جس کو مناسب معلوم ہوتا ہے کہ دستور دولت کیسے لیکن اس کو دستور ایک خاص مفہوم سے کہتے ہیں ان میں سے بادشاہی سب سے بہتر ہے اور دستور دولت و عزت سب سے اون ہے۔

بادشاہی کی خرابی جباری کہی جاتی ہے دونوں شخصی حکومتیں ہیں لیکن دونوں میں بڑا فرق ہے۔ جابر کو اپنے اغراض سے مطلب ہوتا ہے اور بادشاہ کو رعایا کے اغراض سے کیونکہ وہ بادشاہ بادشاہ نہیں ہے جو بادشاہ کی جہارت کامل رکھتا ہو اور اپنی رعایا سے افضل ہو بلکہ فضائل میں اگر وہ ایسا ہو تو یہ اس کو کسی بات کی احتیاج نہ ہوگی۔ اسی لئے اس کو اپنے ذاتی اغراض سے مطلب نہ ہوگا بلکہ رعایا کے اغراض سے کیونکہ اگر وہ اس صفت کا بادشاہ نہ ہوگا تو وہ ایسا بادشاہ ہوگا جو محض قہر و اندازی سے کامیاب ہو گیا نہ بلحاظ قابلیت و افضلیت۔

بادشاہی کے مقابل جباریت ہے کیونکہ اس دستور میں صرف جابر کے اغراض کا لحاظ کیا جاتا ہے (یہ توصاف ظاہر ہے کہ بادشاہی بہترین صورت فرمانروائی

لہ یونان میں اکثر عہدے بذریعہ بلیٹ کے ملے ہوتے تھے ماوراء بادشاہ کے جو صاحب تخت تھا ہوتا تھا ۱۷ مہرم -

کی ہے لیکن اس سے بھی زیادہ یہ واضح ہے کہ جیاریت سب سے بدتر ہے کیونکہ بہترین کے مقابل بدترین ہی ہوتا ہے۔

دستور کا انقلاب بادشاہی سے جیاری میں ہوتا ہے۔ کیونکہ جیاریت بری صورت شخصی حکومت کی ہے۔ لہذا برا بادشاہ جبار ہو جاتا ہے۔

حکومت شرفاء کے انقلاب سے حکومت اشخاص پیدا ہوتی ہے اسکا باعث فرمانروا طبقہ کا قصور رہے کیونکہ وہ سیاسی عزتوں کی عمدہ تقسیم نہیں کرتے۔ کل یا تقریباً کل خوبیاں اپنی ذات کے لئے محفوظ کر لیتے ہیں۔ اور عہدہ ہائے سرکاری ایسے لوگوں کے ہاتھوں میں باقی رکھتے ہیں جو دولت کی بیضا بلگی سے پردے کا رنگے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ چند ہی اشخاص کو عہدہ ملتا ہے اور وہ لوگ نیک نہیں ہونے بلکہ شریر اور مفسد ہوتے ہیں۔

حکومت باعتبار ملکیت بدل کے جمہوریت ہو جاتی ہے کیونکہ حدود طے ہوئے ہوتے ہیں کیونکہ حکومت دہلی کا یہ دعوے ہوتا ہے کہ وہ جمہوریت کی صفت رکھتی ہے اور جو لوگ ملکیتی حیثیت رکھتے ہیں وہ حکومت دوستی میں ساری درجہ رکھتے ہیں۔

جدا انقلابات کے اعتبار سے جمہوریت میں بہت کم خرابی ہے کیونکہ وہ دستور سے بہت ہی تھوڑا فرق رکھتی ہے۔

کچھ ایسے طریقے ہیں جس سے دستورات بہت سہولت سے منتقل ہو جاتے ہیں کیونکہ ان انقلابات میں شدت بہت خفیف ہوتی ہے۔

نمونوں کا دریافت کرنا ممکن ہے یوں کہنا چاہئے کہ شائیں ان دستورات کی قانہ داری سے ہیں۔ کیونکہ اجتماع باپ کا اولاد کے ساتھ صورت بادشاہی کی اختیار کرتا ہے کیونکہ باپ اپنی اولاد کی نگہداشت کرتا ہے اسی نگہداشت کے لحاظ سے ہومرئوس (مشرقی) کو باپ کہتا ہے کیونکہ بادشاہی کا مفہوم والدین کی فرمانفرمائی ہے۔ مگر فارس میں باپ کی حکومت ظالمانہ ہوتی ہے کیونکہ والدین اپنی اولاد کو لونڈی غلام سمجھتے ہیں آقا اور غلام کا اجتماع بھی جیاری ہے کیونکہ اس اجتماع کا مقصد آقا کے اغراض کا پورا ہونا ہے۔ حکومت آقا اور غلام کی ایک

انقلاب ستوات
بادشاہی و جیاری
حکومت شرفاء و طبقات
اشخاص چند

حکومت ملکیت
جمہوریت

منزلی جمیعت
(۱) باپ اور اولاد

آقا اور غلام

جائز صورت جباریت کی ہے۔ مگر حکومت باپ کی خائرس میں ایک انقلابی خراب صورت ہے۔ کیونکہ ہر قوم کو ایک مختلف صورت حکومت کی مطلوب ہوتی ہے۔ اجتماع شوہر و زوجہ کا بظاہر شر فانی ہے کیونکہ شوہر کی حکومت قابلیت پر موقوف ہے اور اس کا عمل مناسب ہے جو چیز زوجہ سے بطور مناسب تعلق رکھتی ہے شوہر اس کو بخش دیتا ہے اگر شوہر ہی ہر چیز کا مالک ہو تو اس کی صورت حکومت اشخاص متعزہ کی ہو جاتی ہے۔ یہ حکومت شوہر کی ظالمانہ ہے اور اس کی قابلیت کے سنا فی ہے۔ بعض اوقات زوجہ حکومت کرتی ہے گویا کہ اس کو حتی وراثت مالکانہ حاصل ہے یہ حکومت لیاقت پر موقوف نہیں ہوتی بلکہ دولت یا قوت پر موقوف ہے مثل حکومت اشتہاں متعزہ۔

شوہر و زوجہ

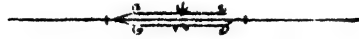
بجائیوں کی جمیعت حکومت دولتی کے مشابہ ہے کیونکہ یہ سب برابر کے ہوتے ہیں البتہ سن کے تفاوت سے کچھ امتیاز ہوتا ہے۔ لہذا اگر سن کا تفاوت بہت زیادہ ہو تو برادرانہ جمیعت باقی نہیں رہتی۔ جمہوریت ایسے خاندان میں پائی جاتی ہے جہاں کوئی حاکم نہیں ہوتا ہر شخص دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا جہاں رئیس خاندان کمزور ہو اور ہر شخص کا جو جی چاہے وہ کر سکتا ہو۔

بجائی اور سن

۱۔ اوسط کے نزدیک غلام باطلع تابع آقا کے ہو۔ قصہ میں۔ گویا کہ یہ تابعدار اور مشوعیت خدا کی طرف سے ہے ۱۲ مترجم۔

باب سیزدہم

دوستیاں مناسب ہیں جنوی دستورات کے لئے



بس یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک دوستی یا عشق جو ان چند دستورات سے ہر ایک کیلئے مناسب ہے اسی قدر جیسے عدالت ہر ایک کے لئے مناسب ہے۔
دوستی یا عشق بادشاہ کا رعایا کے ساتھ صورت افضلیت کی بخشش میں پیدا کرتا ہے۔
وہ اپنی رعایا کے ساتھ نیک سلوک کرتا ہے کیونکہ وہ نیک ہے اور ان کا خیر خواہ ہوتا ہے۔
جیسے چرواہا اپنے گائے کا بیجو دخواہ ہوتا ہے اسی سے ہونے لگا من کو دگل (دغا یا) کا چوپان کہتا ہے۔
باپ کی محبت اولاد کے لئے اسی کی صفت سے مشابہ ہے اگرچہ خیرات کی مقدار میں تفاوت ہے۔ کیونکہ باپ اپنی اولاد کے وجود کا موجب ہے یہ جلد بخشش سے بڑھی ہوئی بخشش معلوم ہوتی ہے اسی طرح اولاد کی پرورش اور تعلیم۔ اور یہی بخشش اجداد سے بھی منسوب ہوتی ہیں اور یہ قدرتی قانون ہے کہ باپ اپنی اولاد پر حکومت کرے اور اجداد اپنی آل پر اور بادشاہ اپنی رعایا پر۔

دوستی افضلیت کے مفہوم پر دلالت کرتی ہے لہذا والدین سے صرف محبت نہیں کی باقی بلکہ عظمت کی جاتی ہے کیونکہ وہ افضل میں (اولاد سے)۔ ان صورتوں میں عدالت عینیت پر دلالت نہیں کرتی بلکہ مناسب سلوک پر کیونکہ دوستی میں ایسا بھی ہوتا ہے۔
دوستی یا عشق شوہر اور زوج کا ایسا ہی ہے جیسے شرفا کی حکومت میں ہوتا ہے کیونکہ یہ موقوف ہے نیکی پر۔ جو فرائض بہتر ہوتا ہے اس کو زیادہ بھلائی پہنچتی ہے اور ہر شخص کو وہی ملتا ہے جسکا وہ سزاوار ہے مرد ہو یا عورت اور یہ بعیدہ ائین عدالت ہے۔
دوستی بھائیوں کی مثل جوڑی داروں کی دوستی کے سبب کیونکہ وہ برابر والے ہوتے ہیں۔

لہ جوڑی دار خاندان میں کہتے ہیں برابر کے سپاہی یا جہدہ دار جوڑی دار کہے جاتے ہیں۔ ۱۲۔ مترجم۔

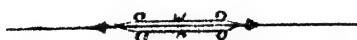
اودھم عمر بھی اور جب ایسا ہو تو یہ لوگ خیالات اور محاسن میں ایک دوسرے کے شل ہوں گے۔ ہم اس دوستی کو اس دوستی یا محبت کے ساتھ مقابل کر سکتے ہیں جو کہ خاصہ دولتی حکومت کا ہے کیونکہ دولتی حکومت میں ایک ہی شہر کے رہنے والے مساوات اور نیکی کا دعویٰ کرتے ہیں اور ملے وہ باری باری سے عہدہ پر فائز ہوتے ہیں مساوات کے اصول پر لہذا ان کی دوستی ایک صحیح قانون کے تابع ہوتی ہے۔

گروستورات کی انقلابی صورت میں عدالت زیادہ نہیں چلتی اور نہ یہ دوستیاں اودھم کیوں اس کا میدان ایسا تنگ نہیں ہے جتنا ان میں سب سے بدتر کا جباریت میں دوستی نہیں پائی جاتی یا بالکل پائی جاتی ہے کیونکہ جہاں حاکم اور محکوم میں کوئی امر مشترک نہ ہو وہاں ان کے درمیان دوستی نہیں ہو سکتی پس وہاں عدالت بھی نہ ہوگی۔ یہ تعلق ایسا ہوتا ہے جیسے منافع کو اپنے آلہ کار سے ہوتا ہے یا جیسا نفس کو جسم سے ہوتا ہے یا جیسے آقا کو اپنے غلام سے ہوتا ہے اگرچہ یہ سب ان لوگوں سے فائدہ حاصل کرتے ہیں جو ان کو کام میں لاتے ہیں مگر ان کے درمیان دوستی یا عدالت کا امکان نہیں ہے ایسے تعلق میں جیسا کہ مگر غیر صحیح اشیاء سے ہو یا جیسا تعلق مگر گھوڑے یا بیل سے یا غلام سے غلام کی حیثیت سے۔ کیونکہ کوئی امر درمیان آقا اور اس کے غلام کے مشترک نہیں ہوتا۔ غلام کو یا ایک بے جان آلہ ہے اور آلہ ایک بے جان غلام ہے۔ لہذا آخر تک یہ ہے کہ غلام سے غلام کی حیثیت سے دوستی ہو نہ اس صورت میں کہ غلام سے حیثیت ایک انسان کے دوستی ہو کیونکہ ایسی صورت میں عدالت کا امکان ہے درمیان شخص کے اور کسی دوسرے شخص کے ایسا انسان جس میں صلاحیت شرکت کی ہو قانون یا معاہدہ میں لہذا دوستی میں بھی اس حد تک جس حد تک کہ وہ انسان ہے۔ پس دوستیاں اور عدالت جباریتوں کی بہت خفیف طور سے موجود ہیں اور ان کا میدان تنگ ہے ان کا میدان جمہوریوں میں بہت کشادہ ہے یہ صورت اس وقت ہوتی ہے جبکہ انتخاص مساوی ہوں اور ان میں شرکت بہت کچھ ہو

باسچا روہم

محبت اصل ہے دوستی یا عشق کی خاص

دوستی یا عشق عزیز اور ساتھیوں کا



دوستی بالکل جیسا کہ مذکور ہوا جماعت پر دلالت کرتی ہے۔ تاہم دوستی میں عزیز کا اور ساتھی کا امتیاز مناسب ہے اور دوستیوں سے دوستیاں ہم شہریوں کی اور اہل قبیلہ کی جوڑی دار ملاحوں وغیرہ کی زیادہ تر مشابہت رکھتی ہیں دوستیوں سے ہم صحبتوں کی کیونکہ وہ بتی ہے ایک طور سے بیان پر ہم جہان نوازی کی دوستی کو اسی کے مرتبہ پر رکھتے ہیں۔

دوستی عزیز کی کبھی مختلف اقسام کی معلوم ہوتی ہے لیکن موقوف ہے دوستی یا عشق پر والدین کے اپنی اولاد کے ساتھ اس لئے کہ اپنی اولاد کی الفت محسوس ہوتی ہے کیونکہ اولاد اہی کے اجزائیں اور اولاد کی الفت والدین کے لئے کنیز کہ وہ مبداء وجود ہیں۔ مگر ماں باپ اپنی اولاد کو زیادہ سمجھتے ہیں بنیت لڑکے بالوں کے کہ وہ ان سے پیدا ہوئے ہیں اور موجب دوسرے کے وجود کا زیادہ تر اتحاد رکھتا ہے اپنے لڑکے بالوں سے بنیت لڑکے بالوں کے اپنے پیدا کر نیوالے کے ساتھ کیونکہ جو کسی شخص سے پیدا ہوا ہے وہ اس کے مالک ہے جس سے پیدا ہوا ہے مجھے دانت یا بال وغیرہ اپنے مالک سے۔ لیکن وہ جس سے کوئی چیز پیدا ہوتی ہے وہ اس چیز کی مالک نہیں ہے یا اس درجہ پر نہیں ہے وقت کے اعتبار سے بھی فرق ہے کیونکہ والدین اپنے بچوں کو اسی وقت سے

چاہتے ہیں جب وہ پیدا ہوئے اور اولاد اپنے والدین سے اس وقت تک محبت نہیں کرتی جب تک کہ سالہائے ورازدہ گزریں اور وہ اپنے سنِ تمیز کو نہ پہنچیں ان امور سے یہ بداہت ظاہر ہے کہ کیوں ماں اپنے بچوں سے زیادہ محبت رکھتی ہیں نسبت باپوں کے۔

ماں باپ بچوں سے ویسی ہی محبت رکھتے ہیں جیسے اپنے ساتھ کیونکہ لڑکے بالے مثل وجود نانی کے ہیں۔ دوسرے اس معنی سے کہ وہ ان سے علیحدہ ہوتے ہیں اور بچے ماں باپ کو اس لئے چاہتے ہیں کہ وہ ان سے پیدا ہوئے ہیں اور بھائی ایک دوسرے سے اس لئے محبت کرتے ہیں کہ وہ ایک ہی ماں باپ سے پیدا ہوئے ہیں۔ کیونکہ عینیت بچوں کی ماں باپ کیساتھ پیدا کرتی ہے اسی عینیت کو جو باپین خود بچوں کے ہے۔ اس لئے ہم ایسے کلمات کہتے ہیں ”ایک ہی خون“ ایک ہی نسل“ وغیرہ جب ہم بھائی بہنوں کا ذکر کرتے ہیں۔ حقیقت وہ ایک مفہوم سے ایک ہی ہیں اگرچہ جداگانہ ہستیاں ہیں۔ اس سے بھی دوستی کو بڑی مدد پہنچتی ہے کہ ایک ساتھ تربیت پائیں اور ہم عمر ہوں کیونکہ دو ہم عمروں میں موافقت ہوتی ہے شہو مثل ہے۔ اور یاران ہرگز ایک دوسرے کے رفیق ہوتے ہیں۔ اسی لئے دوستی بھائیوں کی مثل دوستی رفیقوں کے ہوتی ہے کہ جہاز آدموں زاد وغیرہ اور عزیز واقربا وہ۔ رشتہ اتحاد رکھتے ہیں جو ایک نسل میں ہونا چاہئے کیونکہ بدوا حد ہے ایسے عزیزوں میں کم و بیش اتحاد ہوتا ہے باعتبار قرابت مورث اعلیٰ کے۔

دوستی بچوں کی ماں باپ سے یا انسانوں کو خدا سے وہ دوستی ہے جو کہ ادنیٰ کو اعلیٰ کے ساتھ ہوتی ہے یہ دوستی باعتبار رینگی اور عظمت کے ہے کیونکہ ماں باپ موجب ہیں اور ان سے نعمت کثیر پہنچتی ہے بچوں کو کیونکہ انہی کی برکت سے ان کی ہستی اور پرورش اور تربیت ہوتی رہی جس دن سے وہ پیدا ہوئے اس دوستی میں بڑی مسرت اور نفع ہے بہ نسبت غیروں کی دوستی کے کیونکہ

لے اس نفع سے معلوم ہوتا ہے کہ رفاقت کو یونانی زندگی میں کقدر و عمل خاک بھائیوں کی محبت اس کے مائل قرار دی گئی ہے ۱۲ مترجم۔

برادریافت

بچوں کی زندگی میں والدین کی شرکت ہے۔

خاص دوستی کے بھائیوں میں اور ساتھیوں میں یکساں ہیں۔ اس دوستی میں بہت کچھ ترقی ہو جاتی ہے جبکہ بھائی نیک ہوں۔ لیکن مشابہت اس کا اصل اصول ہے۔ چونکہ بھائی ہونے کا رشتہ تعلق بہ نسبت ساتھیوں کے بہت بڑھا ہوا ہے اور طبعاً ایک دوسرے سے محبت رکھتے ہوئے جب سے پیدا ہوئے اور چونکہ جو لوگ ایک نسل کے ہوتے ہیں ان کے خصائل اور عادات مماثل ہوتے ہیں اور ان کی تربیت ایک ساتھ ہوتی ہے اور یکساں تعلیم پاتے ہیں اور وقت سے بڑھا ہوا کوئی معیار ایسا مضبوط اور یقینی نہیں ہوتا۔

غنا صبر محبت کے درمیان دوسرے رشتہ داروں کے متناسب ہوتے ہیں باعتبار قرابت کے۔

مگر محبت شوہر و زوجہ کی موافق قانون فطرت کے ہے کیونکہ آدمی کا طبعی میلان معاہدہ تزویج کی جانب زیادہ تر ہے بہ نسبت اس کے کہ ریاست پیدا کرے چونکہ منزل مقدم ہے ریاست پر اور زیادہ ضروری ہے بہ نسبت ریاست کے اور بچوں کو پیدا کرنا بہت عام ظیفہ ہے حیوانات کا اور جانوروں میں یہ حصہ ہے ان کے اجتماع کی لیکن انسان کا اجتماع صرف بچے پیدا کرنے کو نہیں ہے بلکہ زندگی کے دوسرے مقاصد کے لئے جیسے ہی مرد اور عورت متحد ہوتے ہیں تقسیم افعال موجود ہو جاتی ہے۔ بعض افعال مناب ہوتے ہیں شوہر کے لئے اور بعض نکاح کے لئے۔ لہذا وہ ایک دوسرے کی حاجات کو پورا کرتے ہیں ہر ایک اپنا خاص حق ہر ایک اپنے خدا داد وصف سے خاندان کو فائدہ پہنچاتا ہے۔ اسی لئے نفع اور لذت ایک ہی طور سے اس دوستی میں پائے جاتے ہیں۔ لیکن اس کی بنیاد بھی نیکی ہی ہے اگر شوہر و زوجہ نیک ہوں کیونکہ ہر ایک کی خاص نیکی و فضیلت رکھتا ہے اور دونوں کو نیکی سے مسرت ہوتی ہے۔

یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ شوہر و زوجہ کی محبت میں بچے پیوند الفت میں لہذا ایسی شادیاں جہاں اولاد نہ ہو نہایت سہولت سے نسخ ہو جاتی ہیں کیونکہ بچے

شوہر و زوجہ کی محبت

والدین کے لئے باعزت برکت ہوتے ہیں اور ایسی ایسی جامعیت جو کہ غرض کو شامل ہو دونوں میں رشتہ اتحاد ہوتا ہے۔

یہ سوال کہ شوہر و زوجہ اور دوست عموماً گیارہ ایک دوسرے کے ساتھ بسر کریں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ سوال اس کے مثل ہے کہ ازب کے لئے یہ کیوں از روئے عدالت جائز ہے کہ وہ زندگی بسر کریں کیونکہ عدالت صاف ایک دوست اور دوسرے دوست میں ایسی نہیں ہے جیسے ایک اجنبی یا بیسے ایک رفیق یا ایک ہمنفر کے معاملہ میں۔

باب پانزدہم مختلف قسم کی دوستیاں یا محبت

دوستی کی تین قسمیں ہیں جیسا کہ ابتداء میں مذکور ہو چکا ہے اور ان میں ہر ایک میں یا تو دوستی شامل ہے حدود مساوات پر یا برتری اور کسری پر کیونکہ جو لوگ نیکی میں برابر ہیں دوست ہو سکتے ہیں یا جو بہتر ہے وہ بدتر کا دوست ہو سکتا ہے اور یہی حال جو لوگوں کا ہے یا ایسے لوگ جن کی دوستی کی بنیاد نفع پر ہے کیونکہ ان کی خدمت گذاریاں یا برابر ہو جی یا کم و بیش ہو جی۔ پس مناسب ہے کہ جو لوگ برابر والے ہیں وہ انہی پر ان کی محبت کی مساوات سے ثابت کریں اور ہر چیز میں برابر ہوں۔ اور جو لوگ برابر نہیں وہ ایسی حیثیت دوسروں کے ساتھ ظاہر کریں جو کہ مناسب ہو بلکہ کسی کی برتری کو کھاتیں اور لاوائیاں لکھیں یا لکھیں یا ایسی دوستی میں ہوتی ہیں جو نفع پر موقوف ہو اور یہ وجہ معقول ہے کہ ایسا ہی ہو کیونکہ جہاں دنیا دوستی کی نیکی پر ہو تو دوست یہ شوق رکھتے ہیں کہ دوست ایک دوسرے کے ساتھ بھلائی کرے۔ علامت ہے نیکی اور دوستی کی جہاں ان کی رقابت ایسی صورت پیدا کرتی ہے وہاں الزام دینے اور تنازع کرنے کی گنجائش نہیں ہوتی کیونکہ کوئی کہوں بڑا مائے گا کہ ایک شخص کو اس سے محبت ہے اور نیک سلوک کرتا ہے بلکہ برعکس اس کے اگر وہ اچھے خیال کا آدمی ہے تو وہ حق کی تلاشی کرے گا اور نہ وہ شخص جو برتر ہو اپنے دوست کو قصور وار ٹھہرائے گا چونکہ اس کی آندہ دوست سے پوری ہوئی ہے اس لئے کہ ایسی دوستی میں ہر ایک دوست دوسرے کی بھلائی کا خواہاں ہوتا ہے۔

نہ ایسی دوستی میں جھگڑے پیدا ہوتے ہیں جس کی محرک لذت ہے کیونکہ

نکاح تین اور
لاوائیاں جو
ہوتی کہ پریشان
کرتی ہیں۔

ہر فریق کو وہ حاصل ہوتا ہے جس کا وہ آرزو مند ہے کیونکہ ان کو ایک ساتھ رہنے میں بہت لذت ملتی ہے۔ بلکہ اگر کوئی یہ شکایت کرے کہ دوسرا اس کو لذت نہیں بخشتا تو وہ اپنے آپ کو جمل غم کے گھاؤں کا ورہا لیکہ وہ اس کے ساتھ رہنا ترک کر سکتا ہے۔

جس کی بنیاد نفع پر ہے اسی دوستی میں شکایتیں پیدا ہوتی ہیں کیونکہ ہر ایک فریق اپنے سلوک میں نفع پر نظر رکھتا ہے ہر ایک ان میں دوسرے سے جھکا ہوا حصہ لینا چاہتا ہے اور یہ خیال کرتا ہے کہ اس کو اپنے حق سے بہ نسبت دوسرے کے کم ملا اور اس کا شکی ہے کہ جتنی اس کا مطلوب ہے اور جس کا وہ حقدار ہے اس قدر نہیں ملا اور یہ غیر ممکن ہے کہ فائدہ رسان معنی معنی اُمیہ کی خواہش کے موافق انعام عطا کرے۔

معلوم ہوتا ہے جیسے عدالت کے دو شعبہ ہیں اس طرح سے کہ کچھ غیر مسلم اور کچھ قانون میں داخل ہے اسی طرح جو دوستی نفع پر مبنی ہے یا وہ اخلاقی ہے یا قانونی یعنی یا وہ موقوف ہے سیرت پر یا وضع (قرار داد) پر پس شکایتیں اکثر رافع ہوتی ہیں۔ اگر شرائط دوستی کے جبکہ وہ منسوخ ہو تے ہیں ان شرائط کے انہوں جیسے دوستی پیدا ہوتی ہے۔

قانونی دوستی سے میری مراد ایسی دوستی ہے جو موقوف ہو مذکور شدہ شرائط پر خواہ وہ مطلقاً تجارتی ہو جس میں مطالبہ ادائے زیر نقد کا ہوتا ہے۔ یا وہ زیادہ آزاد ہوتی ہے باعتبار مدت کے مگر تاہم معاہدہ عوض معاوضہ ”چیز“ بچنے کا ہوتا ہے اسی دوستی میں قرض صاف اور ناقابل تنایع ہے اور تاخیر جو اس میں جائز ہوتی ہے وہ ایک عنصر دوستانہ ہے۔ اسی لئے بعض سلطنتوں نے قرضہ کے لئے تدارک کو تسلیم نہیں کیا ہے۔ یہ مانگنا ہے کہ جب لوگوں نے معاہدہ کیا تو اس میں مقدم نیک بنتی ہے دونوں جانب سے پس جن لوگوں نے ایسا معاہدہ کیا ہے وہ اس کے نتائج

لے تدارک سے مراد جنگ ہے اور اگر باہمی قرضہ ہو تو تدارک سے مراد ہوتی حاکم وقت سے بچو کرنا تلاش زیادہ ۱۲ مترجم۔

کے خود زہر دار ہیں۔ قطع نظر اس کے اخلاقی دوتی میں۔ مقررہ شرائط نہیں ہوتے۔ اگر مہربان کوئی اور بخشش کسی کے حق میں کی گئی تو اس پر دوسرا بغایت کی گئی کر دینے والا توقع رکھتا ہے کہ اس کو اس کا معاوضہ بالمثل یا اس سے زائد وصول ہو گا اس کے لئے نہ ظور مہربان بلکہ بطور قرض کے۔ اگر وہ معاوضہ سے اسی طرح خارج نہیں ہو جا جس خوبی سے داخل ہوا تھا تو وہ شکایت کرے گا۔ سبب شکایت کا یہ ہے کہ اگرچہ سبب اشتیاق یا تقریباً سبب جو چیز شریف ہے اس کی خواہش کرتے ہیں مگر وہ اس چیز کو اختیار کرتے ہیں جو نفع رساں ہے اور یہ شریفانہ فعل ہے کہ نیکی کی بجائے اور معاوضہ کی امید رکھیں لیکن بخشش کا حاصل کرنا نفع رساں ہے۔

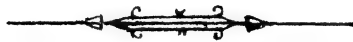
کسی شخص کو قدرت ہو تو اس کا فرض ہے کہ جو مدتیں اس کی جائیں تو اس کی پوری قیمت بطور بدل دی جائے اور اگر ادا نہ معاوضہ کیا جائے۔ کیونکہ یہ غلط ہے کہ کسی کو اس کی مرضی کے خلاف دوست بنایا جائے۔ اگر مرضی میرا کسی ہو تو ہمو سمجھنا چاہئے کہ ہم ابتداءً امر میں غلطی کرتے ہیں اور اگر بخشش کا وصول ہونا سزاوار شخص سے ہو یعنی دوست سے یا ایسے شخص سے جس کی نیت نیکی کرنے کی تھی پس ہم کو چاہئے کہ دوستی کو فسخ کر دیں گویا کہ وہ خدمت مذکور شدہ شرائط کے موافق باسناد الی معاوضہ کے ہوئی۔ جب ادائیگی کا عہد و پیمان ہو تو ہمو کو بھروسہ کر لینا چاہئے کہ ادائیگی ہمارے قدرت و اختیار میں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو دینے والا خود ہی ادائیگی کی توقع نہ رکھتا تھا۔ اگر ہم کو مقدور ہو تو ادا کرنا چاہئے ورنہ خیر۔ مگر ہمارا فرض ہے کہ ابتداءً امر میں ہم یہ سوچ لیں کہ وہ کون ہے جس کا نفع ہوا اور بخشش کے شرائط کیا ہیں۔ جب ایسا ہو تو ہمو کو یہ دیکھنا ہو گا کہ ہم قبول کریں یا نہ کریں اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ آیا معاوضہ کا اندازہ اس فائدہ سے کیا جائے جو کہ وصول کنندہ کو پہنچا ہے اور اس کے متناسب ہو۔ یا یہ کہ فائدہ رساں کی نیک نیت کے اندازہ سے ہو۔ کیونکہ کسی بخشش کے وصول کنندہ اکثر کم قدری کا لہجہ اختیار کرتے ہیں اور یہ ظاہر کرتے ہیں کہ بخشش کنندہ نے جو خدمت ان کی انجام دی ہے اس میں کچھ ایسا خچ بخشش کرنے والوں کا نہیں ہوا ہے اور ایسی خدمت مثل اس کی اور لوگ بھی کر سکتے تھے۔ اور فائدہ رساں اس کے برعکس

یہ اصرار کرتے ہیں کہ خدمت ان کے مقدر کو دیکھتے ہوئے زیادہ سے زیادہ تھی اور ایسی خدمت دوسروں سے ہو سکتی اور یہ خدمتیں خطرناک وقت میں یا بضرورت شدید بجا لائی گئی ہیں۔

اگر بنا دوستی کی منفعت ہو تو معلوم ہو گا کہ مکافات کا سما اندازہ جو وصول کنندہ کو فائدہ پہنچا ہے اس سے ہونا چاہئے۔ کیونکہ وصول کنندہ ہی بخشش کی اسد عاکر تا ہے اور بخشش کنندہ بامید معاوضہ مساوی اس کی اعانت کرتا ہے جو خدمت کی گئی ہے وہ بقدر اس بخشش کے ہوتی ہے جو اس کو وصول ہوئی پس یہ فرض ہے وصول کنندہ کا کہ وہ ایسی مقدار سے مکافات کرے جو بخشش کے مساوی ہو بلکہ اس سے زائد ہو یہی شرفانہ طریقہ ہے۔

لیکن ایسی دوستانہ جو نیکی پر موقوف ہیں ان میں شکایتوں کی گنجائش نہیں ہوتی یہ اخلاقی غرض بخشش کنندہ کی ہے جو کہ گویا اندازہ معاوضہ کا ہے کیونکہ اخلاقی مقصد ہی سے نیکی یا سیرت کا تعین ہوتا ہے۔

باب شانزدهم غیر مساوی دوستیاں



ایسی دوستیوں میں جن میں ایک فریق برتر ہو دوسرے سے اختلافات کا وقوع ہوتا ہے کیونکہ ایسی دوستیوں میں ہر فریق بڑے حصے کا دعوے کرتا ہے اور جب اس کو وہ حصہ ملتا ہے تو دوستی فسخ ہو جاتی ہے دو دوستوں میں جو بہتر ہوتا ہے وہ یہ سمجھتا ہے کہ بڑا حصہ اس کا حق ہے کیونکہ بڑا حصہ نیک کا حق ہے۔ اسی طرح وہ اعانت بھی زیادہ کرتا ہے کیونکہ یہ مسلم ہے کہ اگر ایک شخص غیر مفید ہے تو اس کو اعانت نہ ملنا چاہئے جو کہ مفید کو دستیاب ہوتا ہے وہ کہتا ہے کہ دوستی دوستی نہیں باقی رہتی اور بالکل ایک سیاسی خدمت ہو جاتی ہے اگر حاصل دوستی کا دوستوں کے کاموں کے مناسب نہ ہو کیونکہ لوگ یہ گمان کرتے ہیں کہ میں طرح تجارتی جماعت میں جو لوگ زیادہ مبلغ دینے والے ہیں زیادہ وصول کرتے ہیں پس ایسا ہی دوستی میں بھی ہونا چاہئے محتاج یا کمتر درجے کا شخص اس کے خلاف مطلع نظر رکھتا ہے وہ یہ جہت لاتا ہے کہ نیک دوست کا فرض ہے کہ وہ محتاج کی مدد کرے کیونکہ وہ کہتا ہے کہ نیک یا صاحب قدرت کی دوستی کا فائدہ کیا ہے اگر کسی کو اس سے فائدہ نہ پہنچے معلوم ہو گا کہ ہر ایک کا دعوے جائز ہے اور ہر ایک کو زیادہ حصہ ملنا چاہئے بطور حقیقت دوستی کے لیکن ایک ہی سہی چیزوں کا زیادہ حصہ نہیں جو شخص افضل ہو اس کو عزت کا زیادہ حصہ ملنا چاہئے اور محتاج کو زیادہ حصہ نفع کا ملنا چاہئے کیونکہ عزت انعام ہے نیکی اور بخشش کا اور زرو اسطے ہے مصیبت سے نجات دینے کا۔

معلوم ہوتا ہے کہ سیاسیات میں بھی قانون کا کام کرتا ہے ایسے شخص کی کوئی عزت نہیں کی جاتی جو ریاست کا کوئی کام نہیں کرتا کیونکہ جو کچھ ریاست کو دینا ہوتا ہے وہ عموماً ریاست کے فائدہ پہنچانے والے کو دیا جاتا ہے اور عزت وہ چیز ہے جو ریاست عطا کرتی ہے کیونکہ نا ممکن ہے کہ کوئی شخص بعینہ ایک ہی وقت میں جلالت سے زربھی پیدا کرے اور عزت بھی حاصل کرے کیونکہ کوئی شخص جلد اعتبارات سے کمتری پر راضی نہیں ہو سکتا ہم عزت اس شخص کو دیتے ہیں جو وعدے کے لئے زور کا نقصان برداشت کرتا ہے اور زرا ایسے شخص کو دیتے ہیں جو مشاہدہ کا طالب ہو کیونکہ یہ تناسب کا اصول ہے جو مساوات پر موثر ہے اور دوستی کو برقرار رکھتا ہے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے۔

پس یہ صحیح اصول معاشرت کا ہے درمیان غیر مساوی لوگوں کے اگر ایک شخص کو فائدہ پہنچتا ہے دوسرے شخص سے کیونکہ زر کے اعتبار سے یا سیرت کے اعتبار سے چاہے کہ وہ اس کا معاوضہ کرے عزت سے کیونکہ یہی معاوضہ ہے جو وہ کر سکتا ہے۔ کیونکہ دوستی کو توقع اس چیز کی ہے جو ممکن ہو نہ اس چیز کی جو کہ متناسب ہو یا دوست کی لیاقت کے لحاظ سے واجب ہو۔ کیونکہ ایسی صورتیں ہیں جہاں واجب معاوضہ کے سوال کی گنجائش نہیں ہے مثلاً دیوتاؤں کی جو عزت کی جاتی ہے یا والدین کی ایسی صورتوں میں جن میں کوئی شخص حق واجب ادا نہیں کر سکتا وہی شخص نیک سمجھا جاتا ہے جو ایسی رعایت کرے جو اس کے مقدور میں ہو۔ لہذا یہ ماننا ہو گا کہ بیٹے کو یہ حق نہیں ہے کہ باپ کو دینا اگرچہ باپ کے لئے یہ جائز ہے کہ اپنے بیٹے سے انکار کرے کیونکہ بیٹا مقروض ہے واجب ہے کہ قرضہ ادا کرے۔ جو کچھ وہ کرے وہ باپ کے احسان کا بدلہ نہیں کر سکتا وہ دائمی مقروض ہے۔ مگر فرغخواہ قرضدار کو رخصت دے سکتا ہے اور جب ایسا ہے پس باپ بھی بیٹے کو رخصت دے سکتا ہے۔ ویسے ہی یہ معلوم ہوتا ہے میرے خیال میں کوئی شخص بیٹے کو چھوڑ نہیں سکتا الا اس صورت میں کہ وہ اتنا کا بدکار ہو۔ کیونکہ طبیعت الفت پدر و پسر کے علاوہ یہ امر انسانی طبیعت کا اقتضا ہے کہ کوئی اس اعداد کو رد کرے جو بیٹا باپ کو دے سکتا ہے عالم ضعیفی میں مگر بیٹا اگر بدکار ہو تو وہ باپ کی خدمت

قابل فروگذاشت سمجھیں گے یا بہ طور اپنی خوشی سے اپنے ذمہ زلیگا کیونکہ دنیا عموماً یہ چاہتی ہے
کہ فائدہ پہنچے اور فساد نہ رسائی کے کام کو جو بظاہر بے سود ہے اس سے
بچتی رہے۔

مقالہ نم

باب اول

غیر متشابہ دوستی

اِس کو گذشتہ بیان کو، سوالات مذکورہ کی کافی بحث سمجھنا چاہیے۔ لیکن جملہ غیر متشابہ دوستیوں میں اصول تناسب حسب بیان مذکور مساوات پیدا کرتے ہیں اور دوستیوں کو محفوظ رکھتے ہیں یہی حال سیاسی دوستی یا معاشرت کا ہے جس میں موچی و اجبی قیمت مبادلہ میں پادش کے پاتا ہے اور یہی جملہ ایسی کرتا ہے یا کوئی اور اہل حرفہ۔ اس صورت میں ایک مشترک پیمانہ ہمال کیا گیا ہے۔ یعنی سکہ رائج الوقت جس کی طرف ہر شے کا حوالہ کیا جاتا ہے اور جس کے ذریعے سے ہر چیز کا اندازہ ہوتا ہے مگر محبت کی دوستی میں ایسا واقعہ ہوتا ہے کہ عاشق شکایت کرتا ہے کہ صطح وہ دل و جان سے چاہتا ہے اس کی محبت کا معاوضہ نہیں کیا جاتا اگرچہ یہ ممکن ہے کہ اس میں کوئی وصف ایسا موجود نہ ہو جو محبت کے قابل ہو یا محبوب شکایت کرتا ہے جیسا کہ اکثر ہوتا ہے کہ عاشق نے پہلے دعوے تو بہت کچھ کئے تھے مگر ان میں سے کسی کا ایفا

ملہ غیر متشابہ دوستیوں سے حسب مفہوم مثل اسطاطالہ الی دوستی مراد لیتا ہے جو کہ عاشق اور مشوق میں ہوتی ہے اگرچہ ہر خیر و دوسرے سے لذت یا نفع کو طلب کرتا ہے مگر معینہ وہی لذت یا نفع نہیں طلب کرتا ہے۔

نہیں ہوا۔

یہ صورتیں اس لئے پیدا ہوتی ہیں کہ لذت الفت کی محرک ہے جس کو عاشق اپنے محبوب کے لئے محسوس کرتا ہے اور لطف اس الفت کا محرک ہے جس کا دوسرا فریق اپنے عاشق سے خواستگار ہے اور دونوں اپنے اپنے مطلب پر فائز نہیں ہوتے۔ کیونکہ جب یہ محرک دوستی کے ہیں تو ایسی دوستی فسخ ہو جاتی ہے جبکہ توقع فریقین کی پوری نہیں ہوتی۔ چرچیت کی بنا تھی کیونکہ وہ اشتیاق منجبت کے باعث نہ تھے بلکہ ان کے ملوکات تھے جسے محبت پیدا ہوئی تھی اور چونکہ ملوکات کو بقا نہیں ہے تو دوستی کبھی بقا نہیں ہے مگر وہ دوستی جسکی بنا سیرت پر ہے وہ بالذات قائم ہے اور مستقل ہے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے۔

دوستوں میں اختلافات پیدا ہو جاتے ہیں جبکہ ایک دوسرے سے ایسی کوئی شے ہوتا ہے جس کی اس کو خواہش نہ تھی تو یہ مسئلہ کسی چیز کے نہ پانے کے ہے کہ جس چیز کی خواہش تھی وہ نہ ملی۔ مثلاً ایک شخص نے بریل نواز سے وعدہ کیا تھا کہ تم کو انعام دیا جائے گا اور جتنا وعدہ تم بجاؤ گے اتنی ہی انعام میں افزائش ہوگی جب دوسرا دن بریل نواز نے ایسا ہی وعدہ کیا تھا مگر نہ کیا تو اس شخص نے کہا کہ میں تم نے مجھ کو خوش کیا تھا ویسا ہی میں نے تم کو خوش کر دیا۔ اگر وہ دونوں کی جو خواہش ہو وہ حاصل ہو تو یہ معاہدہ قابل اطمینان طور سے طے ہو لیکن جب ایک طالب لذت کا ہوا اور دوسرا طالب لطف کا ہوا اور ایک کا مطلب حاصل ہوا اور دوسرے کا حاصل ہو تو اس معاہدہ کا عملدہ درست ہو گا کیونکہ جس چیز کا ایک شخص طالب ہو وہ اپنا دل اس پر لگا دیتا ہے اور اسی چیز کے حاصل کرنے کے لئے وہ قیمت دیتا ہے نہ کسی اور چیز کے لئے۔

لیکن جب یہ سوال کیا جائے کہ کون کون سے چیزیں قیمت دیتا ہے؟ یہ وہ شخص ہے جو کہ ابتدائے امور اسکا باعث ہوا۔ یہ وہ ملوکات ہیں جو قیمت دیتا ہے کہ وہ ملوکات جو کہ اس کو خوشی کے حصول کرنے والے پر چڑھتا ہے کہ وہ قیمت فیصلہ کرے کہ جس کی یہی عمل برہ طاغورس (Pythagoras) کا تھا کہ جب وہ کسی مضمون کی تعلیم دیتا تھا تو

سے یہ ہوتا اس واسطے کہ تھی جو بریل نواز کو حاصل ہوئی ۱۲ مہینہ۔

اپنے شاگردوں سے کہتا کہ تم اپنی نظر میں اس علم کی قیمت کا اندازہ کرو جو تم نے حاصل کیا ہے اور صرف اسی قدر قیمت لیتا تھا نہ زیادہ۔

ایسی صورتوں میں بعض اشخاص ”اجرت طے شدہ“ کے اصول کو پسند کرتے ہیں لیکن اگر کوئی شخص پہلے اپنی اجرت وصول کر لے اور پھر اپنا کوئی وعدہ پورا نہ کرے کیونکہ اس نے جو وہ کر سکتا تھا اس سے زیادہ کا وعدہ کیا تھا ایسے شخص کو ملامت کرنا بالکل بجائے کہ اس نے اپنے اقرار کو پورا نہیں کیا پیشگی اجرت زبردستی وصول کرنا مستطاب کیوں کے لئے مخصوص تھا کیونکہ اگر ایسا نہ ہوتا تو جو علم ان سے حاصل ہوا ہوا اسکی کوئی بھی کچھ اجرت نہ دیتا ایسے لوگ کھلم کھلا ہدف تیر ملامت ہیں کیونکہ وہ اس کام کو پورا نہیں کرتے جبکہ ان کو اجرت دی گئی ہے۔ لیکن اگر ایسا اتفاق ہو کہ جو خدمت کی جائے اس کے لئے کوئی شخص معاہدہ نہیں طے پایا ہے۔ فرض کرو کہ الف ب کے حق میں کوئی بخشش کرتا ہے خاص ب کے فائدہ کے لئے پس الف کسی ملامت کا مستوجب نہیں ہے کیونکہ جو کچھ اس نے کیا وہ نیک سیرتوں کی دوستی کا اقتضا تھا اگر معاوضہ کیا جائے تو وہ مطابق معطی کے اخلاقی مقصد کے ہو گا کیونکہ اخلاقی مقصد ایسے دوست کی ماہیت میں داخل ہے یا خود نیکی کی ماہیت ہے یہی اصول ان لوگوں پر صادق آتا ہے جو فلسفہ کی درس و تدریس میں معلم اور متعلم کے منصب رکھتے ہیں فلسفیانہ تعلیم کی قیمت کا اندازہ زر سے نہیں ہو سکتا نہ کوئی قیمت اس کی مشخص ہو سکتی ہے۔ میرے نزدیک ہم کو اس پر قانع ہونا چاہیے کہ اس صورت میں یا عبادت الہی میں یا والدین کے حقوق کی ادائیگی میں جو خدمت ہمارے مقدور میں ہو اس کو سچا لائیں۔ فرض کرو کہ عطیہ بلا کسی مقصد کے نہیں ہے بلکہ مقررہ کسی معاوضہ کی شرط پر دیا گیا ہے بشرط امکان جائز ہے کہ جو معاوضہ قرار دیا گیا ہے وہ فریقین کی نظر میں عطیہ کی قیمت سے تناسب رکھتا ہو۔ اگر یہ غیر ممکن ہو تو ظاہر ہے کہ نہ صرف ضرورتاً بلکہ وجوہاً معاوضہ کا تعین معطی الیہ اول بذات خود کر کے کیونکہ عطیہ کی مقدار کچھ ہی ہو جو کچھ معطی الیہ نے وصول کیا ہے اسکی قیمت یا وہ قیمت جو کہ معطی الیہ اس لذت کے حصول کیلئے ادا کرتا اگر وہ معطی کو وصول ہوتا اسکو اپنے تخلیق کی قیمت وصول ہوئی اور اس نے اپنا حق معطی الیہ سے پایا۔ کیونکہ یہی تو بار بار

میں بھی ہوتا ہے۔ بعض ریاستوں میں ایسے تدارک ممنوع ہیں جو ارادی معاہدوں کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں اس وجہ سے اگر کسی شخص نے کسی دوسرے شخص پر ایک بار اعتماد کیا تو اس کو فائدہ ہے کہ اپنے معاہدہ کو اسی شان سے انجام کو پہنچائے جس شان سے ابتدا کی تھی۔
 خیال یہ ہے کہ معتمد علیہ کے حق کو ترجیح ہے کہ وہ اس خدمت کے معاوضہ کا فیصلہ کرے بہ نسبت اس شخص کے جس نے اعتماد کیا تھا۔ کیونکہ قاعدہ ہے کہ جو لوگ کسی شے پر قابض ہوں وہ شے مقبوضہ کی ویسی قیمت نہیں لگاتے جیسے وہ لوگ لگاتے ہیں جو شے مذکور کو حاصل کرنا چاہتے ہوں۔ جو چیزیں ہماری ذاتی ہیں ان کی ہم کیا قیمت لگائیں بمقابلہ ان چیزوں کے جن کو ہم انتہا سے زیادہ قیمتی سمجھ کر چھوڑ دیتے ہیں۔ قطع نظر اس کے قیمت معاوضہ کی تنظیم اس انداز سے ہونا چاہئے جو وصول کنندہ شخص کو ملتا ہے اشیاء وصول شدہ کی مزید تشخیص قیمت اس وقت ہونا چاہئے جبکہ وہ اس کو حاصل کر چکے بلکہ اس چیز کے دستیاب ہونے سے پیشتر جو قیمت وہ لگاتا ہو۔

باب دوم

بعض اجتہادی مسائل دوستی کے متعلق

ابھی اور بھی شکل سوالات باقی ہیں مثلاً تعظیم اور اطاعت باب کی محدود یا غیر محدود ہے؟ یا جو شخص مریض ہو وہ طبیب کی اطاعت کرے جسزلی کے عہد کے لئے بہترین سیاق ہی کے حق میں دو ط (رائے) دینا چاہئے یا باب کے حق میں؟ اسی طرح آیا ہر شخص کو دوست کی خدمت واجب ہے یا نیک آدمی کی؟ آیا معطل کا ادائے دین واجب ہے یا اپنے جو طمی دار (ساتھی) کو دینا چاہئے جبکہ دونوں پر قادر نہ ہو؟

ایسے مسائل کا ٹھیک فیصلہ مشکل ہے کیونکہ اختلافات کثیرہ واقع ہیں باعتبار اہمیت یا شان یا ضرورت کے لیکن اس قدر واضح ہے کہ کوئی شخص غیر محدود عزت کا استحقاق نہیں رکھتا۔ قاعدہ کلیہ یہ ہے کہ فرض ہے کہ منعم نے جو احسان کیا ہے اس کا معاوضہ کیا جائے نہ کہ ساتھیوں کو انعام دیا جائے۔ اس صورت میں سارا رویہ ایسے شخص کا ہونا چاہئے جو مقروض ہے پس قرض خواہ کی ادائیگی مقدم ہے نہ کہ ساتھی کو ہدیہ دیا جائے۔ مگر اس قاعدہ کلیہ کے بھی مستثنیات ہیں مثلاً ایک شخص کا زرفدیہ ادا کر کے قزاقوں کی قید سے آزاد کیا گیا۔ اس پر واجب ہے کہ اپنے زرفدیہ دینے والے کا زرفدیہ ادا کرے اگر اس کی باری آئے خواہ وہ کوئی ہو یا اس کا بار دین ادا کرے اگر وہ دین کا تقاضہ کرے یا اس کا یہ فرض ہے کہ اپنے باب کا زرفدیہ ادا کر کے اس کو قید سے چھڑائے یہ ہدامت ثابت ہے کہ یہ باب کا فدیہ دیا جائے۔

پس قاعدہ کلیہ جس کا ذکر ہوا یہ ہے کہ قرض کی ادائیگی فرض ہے لیکن عزت یا ضرورت شدید علیہ دینے کی اگر ادائے قرض کی معارض ہو تو کوئی عظیم دینے کے حق میں فیصلہ کرنا چاہیے نسبت ادا سے قرض کے۔ کیونکہ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ابتدائی خدمت کے معاوضہ میں کچھ خرابی واقع ہوتی ہے جبکہ الف نے ایک خدمت ب کی کی ہے اس کو نیک سمجھ کے اور ب پر ادائیگی کا تقاضہ ہے کہ الف کو ادا کرے جبکہ وہ ایک بد معاش جانتا ہے کیونکہ ایسے اوقات ہیں جن میں فی الواقع قرض دینا کسی ایسے شخص کو جس نے ہم کو قرض دیا تھا جائز نہیں ہے کیونکہ یہ ہر سکتا کہ الف نے قرض دیا ب کو جو ایک ایماندار شخص ہے اس امید پر کہ یہ واپس ہو جائیگا مگر ب الف کو بدکار جانتا ہے لہذا اس پر زور پیہ کی واپسی کی توقع نہیں رکھتا۔ اگر فی الواقع ایسی صورت ہو جس جو حق کہ الف کو ب پر حاصل ہے کہ وہ اس کو بھی قرض دے بمعاوضہ اس قرض کے جو الف نے ب کو دیا تھا ناجائز ہے اور مساوی اس استحقاق کے نہیں ہے جو ب کو تھا۔ اور اگر فی الواقع ایسا ہو مگر یقین ایسا سمجھتے ہوں پھر بھی اس کا ب کا، رو بہ غیر مفول کہا جائے گا۔

ہم اس بیان کو مکرر کہہ سکتے ہیں جو کہ سابقاً اکثر مذکور ہوا ہے یعنی انسانی وجدانات اور انسانی افعال سے جو دلائل متعلق ہیں وہ ان مضامین سے جن سے وہ دلائل متعلق ہیں نہ کم و نہ بیش صحت کو قبول نہیں کرتے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ سب لوگ ایک ہی طرح کے اعزاز کا دعوے نہیں کر سکتے باب بھی غیر محدود و اکرام کا دعوے نہیں کر سکتا خود ریوس دشرتری یا یوزایو کا معبود اعلیٰ بھی غیر محدود و قربانیاں نہیں لے سکتا۔ چونکہ والدین بھائی و ساتھی اور سب شمش کنندگان سب مختلف امتیازات ہیں پس ہمارا فرض ہے کہ جو شخص جس قسم کے اعزاز سے خصوصیت رکھتا ہے اور جس کا وہ سزاوار ہے وہی اس کا اعزاز بجالایا جائے۔ یہی فی الواقع وہ اصول ہے جس پر ہم عمل کرتے ہیں۔ کیونکہ ہم شادی بیاہ میں ان عزیزوں کو بلا لیتے ہیں جو خاندان سے تعلق رکھتے ہیں لہذا جملہ امور میں جو خاندانی اغراض سے ہوں اور ہم عزیزوں کو اسی نظر سے دیکھتے ہیں کہ ان کو بہترین استحقاق ہے کہ تمہیز و تفضیل میں شرکت کریں جو خاندان میں واقع ہوتا

مختلف صورتیں
اکرام کی جو
خصوص ہیں
مختلف خاص

والدین کے لئے ذریعہ معاش کا ہم پہنچانا ہمارا خاص فرض ہے اور چونکہ یہ نیا ڈ
 تر ذریعہ عزت ہے کہ جو لوگ ہماری ہستی کے موجب ہوئے ان کی کفالت
 کی جائے اور اپنی ذات کی کفالت سے زیادہ ذریعہ عزت ہے۔ یہ بھی فرض
 ہے کہ جیسی ہم مہبودوں کی عزت کرتے ہیں والدین کا بھی اعزاز کریں لیکن اس تعلیم
 میں امتیاز واجب ہے۔ باپ کی تعلیم ویسی ہی نہیں ہے جیسی ماں کی اور ذان
 دونوں کی ایسی تعلیم ہے جیسے حکیم (فیلسوف) کی یا جبریل کی البتہ تعلیم باپ اور ماں
 کی خاص قسم کی ہے جو لوگ ہم سے بڑے ہیں ان کی تعلیم بھی واجب ہے ان کی
 عمر کی مناسبت سے۔ مثلاً تعلیم کے لئے مرقدا ٹھکانا یا دسترخوان بران کو اختیار کرنا
 دینا۔ ساتھیوں اور رہنمائیوں سے بے تکلف گفتگو کرنا چاہئے اور دل کی بات ظاہر
 کر دینا چاہئے اور جو کچھ ہمارے پاس ہو اس میں سے حصہ دینا چاہئے۔ برادر
 کے لوگوں سے یا جو ہمارے قبیلہ سے ہوں یا ایک شہر کے رہنے والوں سے اور
 سب لوگوں سے جو جس قدر قریب ہو اسی قدر ملوک اُن سے کرنا چاہئے یا ان کی
 سیرت کے لحاظ سے یا جیسا ملوک انھوں نے ہمارے ساتھ کیا ہو۔ جب ایک ہی
 درجے کے لوگ ہوں تو ان کے اعزاز کا تحمینہ کچھ ایسا دشوار نہیں ہے۔ لیکن
 جب مختلف درجے کے ہوں تو دشوار ہے۔ لیکن دشوار سمجھ کے ترک کرنا
 نہ چاہئے جسے لامکان امتیاز کرنا چاہئے۔

والدین کی
 اطاعت اور
 معاش میں
 اور کچھ تعلیم
 فرض ہے۔

باب سوم دوستی کا فسخ کرنا

ایک اور مشکل سوال ہے کہ ایسے لوگوں سے جن کی سیرت اگلی سی نہیں رہی دوستیوں کو فسخ کر دینا چاہئے یا نہ فسخ کرنا چاہئے۔

ظاہر اکثر دوستی کا نفع یا لذت تھی اور وہ باقی نہ رہے تو دوستی کا فسخ کرنا غیر معقول نہیں ہے کیونکہ نفع یا لذت کو ہم دوست رکھتے تھے اور جب وہ مفقود ہے تو یہ بالکل امر معقول ہے کہ ہمارے ہی محبت بھی ختم ہو جائے۔ لیکن شکایت کا محل ہو گا اگر وہ شخص جسکی دوستی کی وجہ نفع یا لذت ہو وہ عذر کرے کہ سیرت اس کی وجہ تھی کیونکہ ہم ابتدا میں کہہ چکے ہیں کہ دوستوں میں اکثر اختلافات پیدا ہوتے ہیں جبکہ حقیقی سبب دوستی وہی نہیں جس کو وہ سمجھے ہوئے ہوں۔

مثلاً ایک شخص الف اس دھوکے میں ہے کہ ب کی دوستی کا باعث الف کی برکت ہے لہذا ب کے چال چلن میں اس خیال کا پتہ نہ تو اس کا الف خود ذمہ دار ہے۔ لیکن اگر اس کو ب کے مجبورے دعوے نے دھوکا دیا تو الف شکایت کا حق رکھتا ہے کہ ب جو فروش گندم نہا ہے۔ جو شخص کہہ قلب استعمال کرے اسکی شکایت سے سخت تر اس کی شکایت جائز ہے کیونکہ اس کا جرم سنگین تر ہے نسبت ایسے شخص کے جس نے محض رویہ کے معاملہ میں دھوکا دیا۔

لیکن ایک سوال اور ہے اگر کسی شخص کو ہم نے دوست بنایا کہ وہ نیک آدمی ہے اور وہ کمینہ بھلا اور فی الواقع ایسا ہے کیا ہمارا فرض ہے کہ ہم اب بھی اس سے محبت کریں؟ لیکن جواب یہ یا جائے گا کہ محبت غیر ممکن ہے کیونکہ

ہر چیز قابل محبت نہیں ہے بلکہ نیکی۔ شریر آدمی قابل محبت نہیں ہوتا اور نہ اس سے محبت کرنا جائز ہے۔ کیونکہ یہ درست نہیں ہے کہ شریر کے دوست ہوں یا اپنے آپ کو مثل بد آدمیوں کے کر دیں۔ بلکہ یہ کہا جا چکا ہے کہ معاملہ کو معاملہ دوست رکھتا ہے دکنڈہ بھنسن یا بھنسن پر وانی۔

ایسی صورتوں میں جائز ہے کہ فوراً دوستی کو فسخ کر دیں۔ ہر شاید جملہ صورتوں میں جائز نہ ہو بلکہ صرف ایسی صورت میں جبکہ شر قابل علاج نہ ہو۔ اگر دوست کی اصلاح کا امکان ہے جہ دوست گمراہ ہو گیا ہے تو سیرت کے باب میں اس کی مدد کرنا فرض ہے جائداد کے معاملہ سے زیادہ تر اس معاملہ میں اس کی امداد واجب ہے کیونکہ سیرت جائداد سے بہتر ہے اور اس کو دوستی میں زیادہ تر دخل ہے۔ یہ قابل تسلیم ہے کہ اگر ایسی حالتوں میں کوئی شخص دوستی کو فسخ کر دے تو اس کا یہ فعل کسی طرح غیر معقول نہیں ہے۔ وہ اس شخص کا دوست نہیں ہے جیسا وہ شخص اب ہے پس اگر اس کے دوست کی طلب ماہیت ہو گئی ہے اور اس کو اصلی صورت پر لانا غیر ممکن ہے لہذا وہ دوستی سے دست بردار ہوتا ہے۔

پھر یہ فرض کر دو کہ الف اپنی سیرت اصلی پر باقی ہے اور ب کا اخلاق بہت ترقی کر گیا۔ ہے اور وہ بہت بلند مرتبہ پر پہنچ گیا ہے الف سے فضیلت میں کیا یہ جائز ہے کہ ب اس کے ساتھ دوستانہ پیش آئے؟ میرے نزدیک یہ غیر ممکن ہے کہ ب اس کے ساتھ دوستانہ پیش آئے۔ یہ معاملہ بالکل صاف ہو جاتا ہے جبکہ بہت بڑا اختلاف ہو گیا ہو دونوں دوستوں میں بھین کی دوستیوں میں اس کا وقوع ہوتا ہے کیونکہ ایک دوست تو ابھی تک عقلاً لڑکھن کی حالت میں ہے اور دوسرا تکمیل کی انتہا کو پہنچ گیا ہے وہ کیوں کہ دوست ہو سکتے ہیں جبکہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی نہیں کر سکتا از روئے مذاق یا بالذات اور الام کے اعتبار سے ہر ان دونوں میں شخصی ہمدردی باقی نہ رہی اور بغیر ہمدردی کے دوست ہونا غیر ممکن ہے جس کو ہم ملاحظہ کر چکے ہیں ایسے دو شخص ایک دوسرے کے ساتھ رہ نہیں سکتے۔ لیکن اس لفظ پر بحث ہو چکی ہے

تو کیا جائز ہے جبکہ دو دوست ایک دوسرے کے سہرور نہ رہے ہوں کہ ایک دوسرے کے ساتھ اجنبی سے بڑھا ہوا سلوک کریں نہ کہ اس طرح کہ وہ کبھی دوست ہو سکتے تھے؟ جواب یہ ہے کہ ہم کو نہ چاہیے کہ اگلی موانست کو بھول جائیں اور چونکہ ہم خیال کرتے ہیں کہ یہ بیمار فرض کہ دوستوں کو خوش کریں نہ کہ اجنبیوں کو پس ہم کو لازم ہے کہ اگلے دوستوں کی کسی قدر مراعات کریں قدیم دوستی کے لحاظ سے بشرطیکہ ترک دوستی کا یہ سبب کسی غیر معمولی بدی کے نہوا ہو۔

باب چہارم

دوستوں کی محبت اپنی نفس کی محبت کی توسیع ہے

اصل دوستانہ تعلقات کی دوستوں کے ساتھ اور خصوصیتیں دوستی کی ہم کو اپنی ذات کے ساتھ جو تعلقات میں انھیں سے پیدا ہیں۔ کیونکہ دوست کی یہ تعریف ہے وہ شخص جو نیک کرنا چاہتا ہے اور نیک کرتا ہے یا جو چیز اس کو نیک معلوم ہوتی ہے دوسرے شخص کے ساتھ اسی کی خاطر سے یا جو دوست کی ہستی اور زندگی چاہتا ہے دوست کی خاطر سے یہی حیت ان کی ہے اپنے بچوں کے واسطے یا دوستوں کی جو باہم لڑ چکے ہوں۔ یا دوست کی یہ تعریف جو دوسرے کے ساتھ رہتا ہو اور اس کی خواہشوں کا شریک ہو یا جو خوشی اور بچ میں دوسرے کا ہمدرد ہو یہ زیادہ تر صورت ماؤں کی ہے بہ نسبت اپنے بچوں کے ان خاصیتوں سے جن کا ذکر ہو اور دوستی کی تعریف میں داخل ہیں یہ سب خاصیتیں نیک آدمی کے اس تعلق میں جو اس کو اپنے نفس کے ساتھ ہے شامل ہیں اور دوسرے آدمیوں کے تعلق میں اپنے ساتھ اس حد تک کہ وہ نیک ہونے کا ادعا کرتے ہیں کیونکہ یہ معلوم ہوتا ہے جس کا ذکر بھی ہو چکا ہے کہ نیک اور نیک آدمی ہر چیز کا پیانا ہے۔ نیک آدمی اپنی ذات کے ساتھ متحد ہے اور یہی اس کو دل و جان سے مطلوب ہے لہذا جو چیز خوب ہے یا خوب معلوم ہوتی ہے وہ اس کو اپنی ذات کے لئے چاہتا ہے اور وہ ایسا ہی کرتا ہے کیونکہ نیک آدمی طبعاً نیک پر عمل کرتا ہے وہ ایسا اپنی ذات کے لئے کرتا ہے۔ یعنی اپنی ماہیت کے عقلی جز کے ساتھ اور یہ عقلی جز ہر آدمی

کی حقیقی ذات معلوم ہوتی ہے۔ وہ اپنی زندگی کو دوست رکھتا ہے اور اپنی بقا کو خصوصاً زندگی اور بقا اس چیز کی جس سے وہ تعقل کرتا ہے۔ کیونکہ ہستی عمرہ چیز ہے نیک آدمی کے لیے اور یہ شخص اپنے لیے خوبی کو دوست رکھتا ہے۔ کوئی شخص نہیں چاہتا کہ اس کی شخصیت مفقود ہو جائے بلکہ اس شرط پر بھی کہ اس کی جدید شخصیت میں کسی چیز کی کمی نہ ہو۔ اگرچہ اس کی یہ شرط ناقابل تصور نہیں ہے خدا تعالیٰ بالفعل بھی خیر اعلیٰ کا مالک ہے اسکو اسی لئے وہ مطلوب ہے کہ جیسا وہ ہے ویسا ہی ہے یہ معلوم ہو چکا کہ حقیقی ذات ہر انسان کی حقیقی ذات ہے یا تقریباً اس کی حقیقی ذات ہے۔ نسبت اور کئی چیز کے۔

ایسا آدمی اپنی ذات کے ساتھ زندہ رہنا چاہتا ہے اس کے لئے ایسا کرنا خوش آئند ہے گذشتہ امور کی یاد خوشگوار ہے اور اس کی امیدیں نیک ہیں مبنی آئندہ کے لئے نیک امیدیں۔ اس کا ذہن مضبوطوں سے بھرا ہوا ہے وہ اپنے ساتھ خوشی اور رنج میں اعلیٰ درجہ کی ہمدردی رکھتا ہے۔ کیونکہ وہی چیزیں ہیں جو اس کی خوشی یا رنج کا باعث ہوتی ہیں۔ اس کو تجربہ ہے کہ ان میں تبدیلی نہیں ہوتی کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حسرتیں بہت کم ہیں۔ یہ بلکہ شرائط ایک نیک آدمی کے انہی ذاتی تعلقات میں پورے ہو جاتے ہیں اور چونکہ وہ یکساں تعلق رکھتا ہے اپنے دوست کے ساتھ جیسا وہ اپنے ساتھ رکھتا ہے کیونکہ اس کا دوست اس کی دوسری ذات ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستی ان میں سے بعض شرائط کے ساتھ ہے جن کا مذکور ہوا درجن میں یہ شرطیں پائی جاتی ہیں وہ دوست ہیں۔

کمایہ ممکن ہے کہ کوئی شخص اپنا خود ہی دوست ہو یہ ایک سوال ہے جب بالفعل ملتوی رکھا جاتا ہے۔ یہ ممکن معلوم ہوتا ہے اس حد تک کہ دو یا زیادہ شرط مذکورہ سے موجود ہوں اور چونکہ دوستی ایک شخص کی دوسرے کے ساتھ اپنی انتہائی صورت میں قابل مقابلہ ہے اس دوستی یا محبت سے جو ایک انسان کو اپنی ذات کے ساتھ ہو۔ ثانیاً یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ شرائط اکثر لوگوں میں موجود ہیں کہ وہ بد ہوں۔ شاید ہم یہ نتیجہ نکالیں کہ یہ شرطیں صرف ایسے لوگوں میں ملتی جاتی ہیں اس حد تک کہ وہ اپنے کو خوش رکھتے ہیں اور اپنے آپ کو نیک

جنات میں سمجھتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص بالکل ہی برا ہو اور بے دین ہو تو یہ شرطیں موجود نہ ہوں گی بظاہر
 آدمی میں بھی نہیں پائی جاسکتیں علاوہ کہا جاسکتا ہے کہ برے آدمیوں میں اصلاً انہیں باطنی باتیں
 کیونکہ ایسے لوگ خود اپنی ہی ذات سے اختلاف رکھتے ہیں جبکہ ایک طرح کی پیڑ
 کی آرزو رکھتے ہیں مگر جانتے ہیں کہ وہ نہیں کھا سکتا وہ ناپربہیزگار ہوتے ہیں مگر صیہ وہ
 اپنے آپ کو نظر آتے ہیں اس کو پسند نہیں کرتے نہ وہ چیز جو ان کو اچھی معلوم ہوتی
 ہے بلکہ ایسی چیز جو خوشگوار ہو گو کہ وہ ہضم ہو یا وہ ایسے بزدل اور کاہل ہوتے ہیں
 کہ جو ان کو اپنے لئے بہترین معلوم ہو اس کے عمل میں لانے سے باز رہتے ہیں یا
 وہ ایسے لوگ ہیں جن کا اخلاقی منزل ان کو گراہ کرتا ہے کہ وہ سکین جہنم کے
 مرگب ہوتے ہیں اور وہ زندگی سے بیزار ہیں اور اس سے لرزتے ہیں اور
 خود اپنا خاتمہ کر دیتے ہیں۔

برے آدمی اپنے دن کا ٹٹنے کے لئے معشینوں کو تلاش کرتے ہیں اور
 کوشش کرتے ہیں کہ خود اپنی ذات سے بچے ہیں کیونکہ جب وہ تنہا ہوں گے تو اکثر
 ناخوشگوار چیزیں ان کو یاد آتی ہیں اور اکثر بری باتوں کی آئینہ دکھائے
 توقع ہوتی ہے اور جب دوسرے لوگوں کی صحبت میں ہوتے ہیں تو ان
 باتوں کو بھولے رہتے ہیں۔ ان میں کوئی بات قابلِ نصیحت نہیں ہوتی لہذا ان
 کو بذاتِ خود کوئی احساسِ محبت کا نہیں ہوتا اور نہ ایسے لوگوں کو اپنے ہی ساتھ
 کوئی ہمدردی ہوتی ہے نہ خوشی میں نہ بیچ میں کیونکہ ان کے نفس میں بذاتِ خود
 اختلاف ہے ایک جہان کا لہجہ میں ہوتا ہے وہ ایسا ہی بد ہے کہ وہ بعض
 چیزوں سے بچتا ہے اور دوسرا چیز اس کا خوش ہے ایک جز تو اس کا ایک طرف
 کھینچتا ہے اور دوسرا جز دوسری طرف کھینچتا ہے یہ دونوں چیز اس کو بچ سے چیر ڈالیں گے
 یا اگر یہ غیر ممکن ہے کہ خوشی اور بیچ کا یکساں کی حس ہو تو کچھ دور نہیں ہے کہ ہر طور
 بد آدمی پیچیدہ ہیں ہو کہ اس کو خوشی کیوں ہو ہی اور اس کی یہ تمنا ہوگی کہ کاش وہ
 خوش نہ ہوتا کیونکہ شہرِ آدمی افسوس ناک ہی رہتے ہیں۔

معلوم ہوتا ہے کہ شہرِ آدمی کو دوستانہ میلان نہیں ہوتا ہے کہ اپنی
 طرف بھی کیونکہ اس میں کوئی بات قابلِ محبت نہیں ہوتی یہ نتیجہ نکلا کہ اس کی حالت

اتہا کی شقاوت کی ہوتی ہے ہم کو چاہیے کہ شرارت سے بچنے کے لئے کوئی دقیقہ اٹھانہ رکھیں اور اپنی ہمت نیکی کی جانب مصروف کریں کیونکہ اس صورت میں ہم اپنے ساتھ بھی رشتہ محبت رکھیں گے اور دوسروں کے بھی دوست ہوں گے۔

باب پنجم نیک دلی اور دوستی

نیک دلی دوستی سے مشابہ ہے مگر بعینہ دوستی نہیں ہے کیونکہ نیک دلی بغلاف دوستی کے ایسے لوگوں سے بھی ہو سکتی ہے جن سے ہم واقف نہ ہوں اور جو یہ نہیں جانتے کہ ہم ان کی بھلائی چاہتے ہیں جیسا کہ مذکور ہوا۔

نیک دلی اور الفت بھی ایک چیز نہیں ہے کیونکہ اس میں شدت حس کی یا عاقل مشغول نہیں ہے جو الفت کو لازم میں پھر چونکہ الفت موانعت پر دلالت کرتی ہے۔ نیک دلی کا حسن ان واحد میں پیدا ہو سکتا ہے مثلاً ان لوگوں کی طرف جو کھیلوں میں ایک دوسرے پر سبقت چاہتے ہیں ہم ان کی بھلائی چاہتے ہیں اور ان کے ساتھ جبر درجی رکھتے ہیں مگر یہ خیال نہیں ہوتا کہ ان کو علاء مدد دیں کیونکہ ہم کہہ چکے ہیں کہ نیک دلی ان واحد میں پیدا ہو جاتی ہے اور سطحی نوجہ سے زیادہ اس کا مفہوم نہیں ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ نیک دلی محض دوستی کا ہے جیسے وہ خوشی جو کسی کو دیکھ کے ہوتی ہے محبت کا تخم ہے۔ کوئی شخص عاشق نہیں ہوتا جب تک کہ پہلے اس شخص کا حسن دیکھ کے شاذ نہ ہو جس کو وہ پیار کرے۔ اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ جو شخص کسی کا حسن دیکھ کے خوش ہو وہ عاشق ہے جب تک کہ اس کو اس کی خبیثت میں بھی اس سے لڑنے کی تمنا نہ ہو اور یہ چاہتا ہو کہ وہ موجد ہوا سی طرح یہ بھی غریب ملکین ہے کہ لوگ آپس میں دوست ہوں جب تک کہ نیک دلی سے نہ ملیں لیکن ایسا یزید جو نہیں ہے کہ جو لوگ ایک دوسرے کے بھی خواہ ہوں تو وہ دوست

نیک دلی
اور الفت

ہوں کیونکہ ہم صرف ان لوگوں کی بھلائی چاہتے ہیں کی طرف ہمارا خیال نیک دلی سے ہو ہم ان کو عملی مدد دینا نہ چاہتے ہوں نہ ان کے لئے ہم کوئی عمدہ یہ تکلیف گوارا کریں گے۔ پس بطور استعارہ کے یہ کہہ سکتے ہیں کہ نیک دلی غیر نافع دوستی ہے لیکن مردورایام اور موانعت سے دوستی ہو سکتی ہے مگر نہ ایسی دوستی جس کی بنا نفع یا لذت پر ہو کیونکہ نیک دلی کی بنا نفع پر ہے لذت پر یہ سچ ہے کہ اگر الف پر بے نیکی کوئی عنایت کی تو اس بخشش کے بدلے الف ب کے ساتھ نیک دلی کا سلوک کرے گا اور اسکو لازم ہے کہ ب کے ساتھ اس خدمت کی نیک دلی سے مکانات کرے یہ اسکو لازم ہے۔ لیکن اگر الف چاہتا ہے کہ ب پر کچھ بخشش کرے اس امید سے کہ اس کو کچھ فائدہ پہنچے ب کی امداد سے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ب کا بھی خواہ نہیں ہے بلکہ اپنی خود بھلائی چاہتا ہے وہ فی الواقع ب کا دوست نہیں ہے محرک اس خاطر داری کی یہ خواہش ہے کہ ب سے کچھ وصول ہو۔ بالکل یہ کہہ سکتے ہیں کہ نیک دلی کا جب ظہور ہوتا ہے تو وہ موقوف ہوتی ہے۔ کسی قسم کی خوبی یا نیکی پر۔ جب ہم کسی شخص کو شریف یا شجاع وغیرہ سمجھتے ہیں تو اس کا ظہور ہوتا ہے جیسا کہ ہم نے کھیل میں ایک دوسروں پر سبقت چاہنے والوں کے باب میں کہا ہے۔

لے استعارہ اسطرحا لیس کے مفہوم کے موافق استعمال لفظ کا ہے۔ غیر حقیقی اور غیر مستقیم معنی کے لئے ۱۳ مترجم۔

باب ششم یکدلی دوستی کی علامت ہے

یکدلی بھی ایک نشان دوستی کا معلوم ہوتی ہے۔ مگر جب ایسا ہو تو یکدلی محض اتفاق رائے نہیں ہے کیونکہ یہ تو ایسے لوگوں میں بھی ممکن ہے جو ایک دوسرے کو جاننے بھی نہ ہوں۔ نہ ہم ایسے لوگوں کے بارے میں یہ کہتے ہیں جو کسی فیصلہ یا حکم میں کسی مضمون کے باب میں متفق ہوں مثلاً علم ہیئت میں اتفاق ہو کیونکہ اتحاد رائے ان مضامین میں علامت دوستی کی نہیں ہے۔ مگر ہم ریاستوں کو متفقہ کہتے ہیں جب اپنے اغراض کے متعلق حکم واحد رکھتی ہوں اور ان کے مقاصد ایک ہی ہوں اور حکمت عملی مشترک ہو۔

ایسا ہی ہوتا ہے جب لوگ عملی معاملات پر اتفاق رکھتے ہوں تو کہتے ہیں کہ وہ متفق ہیں خصوصاً جبکہ وہ ایسے عملی معاملات پر اتفاق رکھتے ہوں جو لازم ہوں اور جن اہم امور کا تعلق دونوں سے ہو یا ظنی العموم سب سے تعلق ہو۔ مثلاً ایک ریاست متفقہ رائے ہے جبکہ اس کے کل نہ ہوں یہ جاسکتا ہے ہوں کہ عہدے انتخابی طور سے دئے جائیں۔ یا یہ کہ لیسیڈا مین

Lacedaee Mowan کے باشندوں سے اتحاد کیا جائے یا یہ کہ پیتیکس Pittacus

کو حاکم انتخاب کریں اور پیتیکس Pittacus بھی حکومت پر رضا مند ہو۔ لیکن جب دو فریقوں سے ہر ایک حاکم ہونا چاہتا ہو مثلاً اٹیو کلیس Etaxcles اور پونی فی سیس فینسی Polynices Phoenucee میں تو

لے بور پیدس کے ڈرامیں یہ ایک میں ہے جس سے مطلب بالکل واضح ہو سکتا ہے ترجمہ انگریزی۔

یہ اتحاد نہیں بلکہ اختلاف ہے کیونکہ اتحاد رائے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ دونوں فریق ایک ہی نظر رکھتے ہوں خواہ وہ کچھ ہی ہو بلکہ یہ مراد ہے کہ عمل درآمد میں متحد ہوں مثلاً جبکہ جم غفیر اور اعلیٰ طبقے دونوں اس خواہش میں اتفاق رکھتے ہوں کہ بہرین شہری حکومت کریں اس صورت میں سب اپنا مقصد حاصل کریں گے۔

پس اتحاد سیاسی دوستی ہے اور بلاشبہ اکثر اسی طور سے اسکو بیان کیا ہے کیونکہ اس کو زندگی کے مفاد اور اغراض سے لگاؤ ہے ایسی دوستی صرف نیک آدمیوں میں ہو سکتی ہے کیونکہ وہ لوگ بذات خود بھی متحد ہیں اور دوسروں کے تعلقات کے ساتھ بھی۔ انھوں نے گویا کہ لنگر ڈال دیا ہے حرکت نہیں کرتے کیونکہ ان کی خواہشیں دائمی مستقبل ہیں اور مثل یوری پس Euripus جزوہ کا اس میں دخل نہیں ہے ان کی خواہشوں کے موضوع عادلانہ اور نافع ہیں اور وہ سب ان چیزوں کی خواہش پر اتفاق رکھتے ہیں۔

برے آدمیوں کیلئے غیر ممکن ہے کہ وہ متحد ہوں کیونکہ ان کیلئے غیر ممکن ہے کہ وہ دوست ہوں مگر کسی قدر کیونکہ ہر ایک چاہتا ہے کہ جو منافع میں دوسرے پر سبقیت لیجائے اور محنت اور سرکاری خدمت سے بچنا چاہتا ہے اور جبکہ ہر شخص نا جائز نفع اٹھانا چاہتا ہے اور اپنے جائز حصہ فرائض سے بچنا چاہتا ہے اور اپنے ہمسایہ پر حریف گیری کرتا ہے اور اس کے کاموں میں مارج ہوتا ہے اگر وہ ایک دوسرے کو نگاہ میں نہ رکھیں تو ان کی جماعت فنا ہو جائے۔ اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان میں ہمیشہ اختلاف رہتا ہے ہر شخص اصرار کرتا ہے کہ دوسرے کو عدالت کرنا چاہئے اور خود ایسا کرنے کی خواہش نہیں کرتا۔

لے۔ ایک لفظ نانی حارہ ہے شاید چارسی زبان میں اسی طرح ادا کر سکتے ہیں کہ فلاں سالہ میں دو دلے نہیں

باب ہفتم معطی اور معطی الیہ کی دوستی

معلوم ہوتا ہے کہ بخشش کرنے والے ایسے لوگوں کے جو ان کی بخشش کو وصول کرتے ہیں بہتر دوست ہوتے ہیں یہ نسبت معطی الیہ کے اپنے معطی کے ساتھ اور چونکہ یہ تعجب انگیز واقعہ ہے لوگ اس کی علت کے تلاش کرنے کے سعی ہوتے ہیں۔

معمولی توضیح اس کی یہ ہے کہ معطی قرض خواہ ہیں اور وصول کرنے والے قرضدار۔ لہذا جیسے قرضوں کے معاملے میں قرضدار خوش ہوں اگر قرض خواہ فنا ہو جائے لیکن قرض خواہ اپنے قرضداروں کی سلامتی کی فکر میں رہتے ہیں اسی طرح معطی جانتے ہیں کہ بخشش کے وصول کرنے والے زندہ و سلامت رہیں ممکن ہے کہ انکی بخشش کا عوض کریں لیکن قرضدار قرض کے ادا کرنے کے لئے فکر مند نہیں ہوتا۔

Epicharmus

اگر قرض کریں کہ یہ توضیح درست ہے ابی خائرس

شاید یہ کہے کہ ایسا کہنا بنی نوع انسان کی کم قدری ہے لیکن انسانی ماہیت پر صادق آتا ہے کیونکہ لوگوں کا حافظہ عموماً کوتاہی کرتا ہے اور وہ بخشش حاصل کرنے کا زیادہ شوق رکھتے ہیں یہ نسبت نعمت عطا کرنے کے۔

معلوم ہو گا کہ علت اس کی ماہیت اشیاء کی تہ میں ہے ہیلت نہیں ہے جس سے قرض خواہ اپنے قرضداروں کی فکر رکھتے ہیں کیونکہ قرض خواہوں کو قرضداروں کی الفت نہیں ہوتی اور اگر وہ ان کی سلامتی چاہتے ہیں تو صرف اس لئے کہ ان کا قرض وصول ہو جائے۔ لیکن جن لوگوں نے دوسروں کو نعمت عطا کی ہے وہ نعمت پائیوں کو

محبت کرتے ہیں اگرچہ معمولی الیہ کوئی خدمت ان کی کریں یا نہ کریں۔ یہی قانون جتنا عمل میں بھی جاری ہے۔ ہر صنایع اپنے کام سے بہت محبت رکھتا ہے یہ نسبت اس کام کے اگر وہ خسی روح ہوتا تو اس کی ویسی الفت ہوتی۔ اور یہ واقعہ اور کہیں آیا درست نہیں ہے جیسے شعرا میں وہ اپنے طبع زاد اشعار سے غیر معمولی محبت کرتے ہیں اور ان کے ایسے عاشق ہیں گویا وہ ان کے بچے ہیں۔

یہی ایسا ہی کچھ عالی سمجھوں کا ہے انعام وصول کرنے والا انکا ساتھ پر ہوتے ہیں پس ان کو اپنے پروردے سے زیادہ الفت ہوتی ہے یہ نسبت مصنوع کے جو اس کو اپنے صانع کے ساتھ ہو سبب یہ ہے کہ وجود موضوع ہے خواہش اور محبت کا ہر شخص کے ساتھ لیکن ہم زندہ ہیں اپنی فعلیت سے یعنی زندہ رہنے اور کام کرنے سے۔ پس کہہ سکتے ہیں کہ کسی کام کا کرنے والا زندہ ہے اپنی فعلیت سے لہذا وہ شایق ہے اپنے کام کا کیونکہ وہ شایق ہے وجود کا۔ محبت صانع کی اپنے مصنوع کے ساتھ ایک قدرتی قانون ہے کیونکہ جو بافقہ موجود ہے وہ اپنے کام سے بالفعل زندہ ثابت ہوتا ہے۔

یہ بھی سچ ہے کہ نسیم کی نظر میں اپنے کام کا انجام دینا شریفانہ ہے پس وہ ایسے شخص سے خوش ہوتا ہے جو اس کی منفعت کے ظہور کا موقع دیتا ہے نسیم الیہ کو کوئی شرافت نہیں پہنچتی بلکہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ نفع پہنچتا ہے بذریعہ نسیم کے اور نفع کٹر خوشگوار ہے یہ نسبت شرافت کے۔

پھر یہ کیفیت ہے جو زمانہ موجودہ میں خوشگوار ہے آئندہ کی امید اور گذشتہ کی یاد لیکن کوئی چیز ایسی خوشگوار اور قابل محبت نہیں ہے جیسے فعلیت کی مزاوت کیونکہ جو شخص نعمت عطا کرتا ہے اس کو معلوم ہوتا ہے کہ اس کا کام مستقل ہے کیونکہ شرافت کی زندگی طولانی ہوتی ہے مگر جس کو نعمت ملتی ہے اس کا نفع سر بیع الزوال ہے۔ شریفانہ کاموں کی یاد خوشگوار ہے اور مفید کاموں کی کم خوشگوار ہے اگر خوشگوار ہو۔ لیکن توقع کا واقعہ بالکل اس کے خلاف ہے۔ احساس الفت کا ایک قسم کا فعل ہے لیکن وصول کرنا اس کا ایک طور کی فعالی حالت ہے اور احساس اور مزاوت الفت کی طبعاً فعل کی نوعیت کو لازم ہے۔

پھر یہ کہ ہم ایسی چیزوں کے زیادہ شائق ہوتے ہیں جن پر محنت صرف ہوئی ہو۔ جو لوگ روپیہ پیدا کرتے ہیں وہ زیادہ تر شائق ہیں روپیہ کے بہ نسبت ان لوگوں کے جنہوں نے مٹر و مکہ میں پایا ہے۔ چونکہ نعمت کے وصول کرنے میں کوئی محنت نہیں ہے مگر نعمت کا عطا کرنا محنت کا کام ہے۔ منعموں کو زیادہ الفت ہوتی ہے بہ نسبت نعمت وصول کرنے والوں کے۔ یہی سبب ہے کہ بائیں زیادہ ہر بچوں پر فدا ہوتی ہیں یہ نسبت باپوں کے کیونکہ ان کو بچوں کی پیدائش میں بڑی تکلیف ہوتی ہے اور ان کو اس کا یقین زیادہ ہے کہ وہ انھیں گے بچے ہیں۔ بس یہی حال منعموں کا ہے۔

باب ہشتم اپنے سے زیادہ محبت کی جائے یا کسی غیر سے

اکثر دریافت کیا جاتا ہے کہ آیا اپنی ذات سے زیادہ محبت کی جائے یا اور کسی شخص سے۔

ہم ایسے لوگوں کو ملامت کرتے ہیں جو حد سے زیادہ اپنے شائق ہوں ملامت کے طور سے ہم کہتے ہیں کہ وہ اپنے اوپر عاشق ہیں، کیونکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بد آدمی جس کام کو انجام دے اپنے نفع پر نظر رکھتا ہے اور زیادہ تر جتنا زیادہ بد ہوگا اسی قدر اپنی ذات سے الفت رکھتا ہوگا لہذا اس پر یہ الزام ہے کہ وہ کوئی کام نہیں کرتا جس میں ذاتی غرض مد نظر ہو۔ نیک آدمی کو شرافت تحریک دیتی ہے اور جتنا خوب وہ ہے اس قدر زیادہ قوت کے ساتھ شرافت کی تحریک قبول کرتا ہے۔ وہ اپنے دوست کی غرض کے لئے کام کرتا ہے اور اپنے ذاتی نفع کی طرف توجہ نہیں کرتا۔

واقعات زندگی میں ہر ایک کی ہلکوتوقع ہو سکتی ہے ان نظریات کے باب میں مختلف ہیں۔ کیونکہ جیسے کہا گیا ہے کہ ہم کو چاہئے کہ اپنے بہترین دوست سے سب سے زیادہ محبت کریں۔ لیکن بہترین دوست وہ ہے کہ جب وہ دوسرے کی بھلائی چاہتا ہے تو اوروں کی خاطر سے ایسا چاہتا ہے اگرچہ کسی کو اس کی خواہش کا علم بھی نہ ہو۔ لیکن یہ جملہ شرائط اور وہ سب شرطیں جو بہترین دوست کی خصوصیت سے ہیں

ان کا بہترین تحقیق انسان کو اپنی ذات کے ساتھ جو تعلق ہے اس سے ہوتا ہے کیونکہ یہ بیان ہو چکا کہ جملہ خصوصیات دوستی کے جو ایک انسان کو دوسرے کے ساتھ ہوں وہ فرع ہیں اس تعلق کی جو انسان کو اپنی ذات خاص سے ہو۔ جملہ امثال اس رائے سے موافقت رکھتے ہیں مثلاً ”دوست ایک جان ہوتی ہیں“ ”دوستوں کا مال مشترک مال ہے“ ”مسادات دوستی ہے“ ”خیرات طہر سے شروع ہوتی ہے“ یہ جملہ شروط بہتر سے بہتر اپنے ذاتی تعلق میں پائے جاتے ہیں۔ ہر شخص اپنا بہترین دوست ہے لہذا اپنے آپ کو سب سے زیادہ دوست رکھتا ہے۔

یہ سوال کچھ بے جا نہیں ہے کہ ان دو محبتوں سے جو تین سے میل نہیں ہیں کون سی اختیار کی جائے؟ شاید یہ زیادہ مناسب ہو کہ دونوں کی تحلیل کی جائے اور یہ تحقیق کیا جائے کہ کس حد تک اور کس اعتبار سے یہ محبتیں علی الترتیب درست ہیں۔ شاید صدق صاف ظاہر ہو جائے گا اگر ہم دونوں محبتوں میں لفظ ”حب ذات“ کے معنی تحقیق کر لیں۔ جب لوگ اس کو بطور مذمت کے استعمال کرتے ہیں تو وہ عاشقان ذات کا لقب ایسے لوگوں کو دیتے ہیں جو رو بہ عزت اور جسمانی لذت میں اپنے واجب حصہ سے زیادہ کے طالب ہوتے ہیں۔ یہ مرد و عورت خواہش عموماً بآدمیوں کے ہیں۔ یہی چیزیں ہیں جن کو لوگ سب سے اعلیٰ چیزیں قرار دیتے ہیں انھیں سے دل لگا لگاتے ہیں اور انھیں پر تنزع ہوا کرتے ہیں۔ پس جو نا واجب حصہ ان چیزوں کا پانے کے شائق ہیں وہ اپنی خواہشوں اور جذباتوں کو انھیں سے تسلی دیتے ہیں بالفاظ دیگر اپنے نفس کے غیر عاقل جزو کو۔ یہ ہے خصلت آدمیوں کی عموماً۔ لہذا چونکہ آدمی عموماً برے ہوتے ہیں یہ اصطلاح حب ذات برے معنی میں استعمال ہوگی۔ پس اس معنی سے جو لوگ اپنی ذات سے محبت کرتے ہیں وہ مستوجب ملامت کے ہیں اس کا ملاحظہ کرنا سہل ہے کہ لوگ لفظ حب ذات کا استعمال

لے حدیث شریف - حب الحیات راس الخطیات یعنی حیات کی محبت جملہ گناہوں سے بالاتر ہے ۱۲ احرم

ایسے لوگوں کے لئے نہ کرتے ہیں جو اپنے حق واجب سے زیادہ رویہ عزت اور لذت ایسی چیزوں میں اپنا حصہ قرار دیتے ہیں کیونکہ اگر کوئی شخص عدالت اعتدال یا کسی نیک کام میں سب سے زیادہ دل لگائے اور ہمیشہ اور ہر طور سے شرافت کا حصہ اپنے لئے محفوظ کرے تو کوئی اس کو الزام نہ دے کہ وہ جب ذات رکھتا ہے اور نہ کوئی اس کو ملامت کرے مگر ایسا معلوم ہو گا کہ شخص مذکور نمایاں طور سے جب ذات رکھتا ہے۔ بہر طور اپنے لئے وہ چیز قرار دیتا ہے جو اعلیٰ مفہوم سے خوب ہے اور اسکی ماہیت کے خلاف اعلیٰ کے لئے تشکیلی بخش ہے اور بہر طور اس کی مطیع ہے۔ لیکن اگر وہ اعلیٰ جز کسی ریاست کا ہو یا کسی اور مشارکت میں جو باعتبار صحیح مفہوم کے ریاست یا مشارکت ہے پس یہی حال ہر انسان کا ہے۔ فلہذا ایسا شخص صحیح ترین مفہوم سے محب ذات ہے اور اپنی ہستی کے اعلیٰ ترین جز کو دوست رکھتا ہے اور اس کو تسلی بخشتا ہے۔ کسی شخص کو پرہیزگار یا ناپرہیزگار اس اعتبار سے کہتے ہیں کہ عقل اس کی ہستی میں قوت حاکم ہے یا نہیں ہے لیکن یہ کہنا اس کے مثل ہے کہ عقل ہی انسان ہے اور جب ہم عقلاً کار پرداز ہوں تو ہم نے صحیح مفہوم سے کام کیا اور بالارادہ کام کیا۔

یہ بالکل واضح ہے کہ عقلی جز انسان کا جو ذات خود انسان ہی ہے اور وہی نیک آدمی ہے چاہی ذات کیلئے زیادہ سے زیادہ الفت محسوس کرتا ہے اس کا یہ نتیجہ ہوا کہ نیک آدمی محب ذات ہے۔ لیکن اس معنی سے وہ محب ذات نہیں ہے جس معنی سے کہ جب ذات کی جہت سے کسی شخص کی خدمت کی باقی ہے بلکہ اس معنی سے اختلاف ہے جس معنی سے وہ زندگی جو عقل کی تابع ہو اختلاف رکھتی ہے اس زندگی سے جو وجدان کی تابع ہو یا ایسی خواہش جو شرافت دوست ہو ایسی زندگی سے جو ذاتی اغراض کو چاہتی ہو پس اگر لوگ سب سے زیادہ شریفانہ کاموں پر دل لگائیں تو ہم سب اس کو پسند کرتے ہیں اور مستائش کرتے ہیں لیکن اگر سب لوگ نیک کاموں کی بلکہ سب سے زیادہ شریفانہ کاموں کی انتہائی کوشش کریں پس ایسی سیاست کی

تمام مانتیں پوری ہوں گی اور ہر فرد باشندہ شہر اعلیٰ ترین خوبیوں کا مالک ہو گا اس بات کو مان کے کہ نیک ہی خیر عطا ہے ہم یہ قیہ نکالتے ہیں کہ ایک نیک آدمی کو چاہئے کہ کرم ذات ہو اپنی ذات کو بھی نفع پہنچائے اور دوسروں کی بھی خدمت کرے۔ مگر شہر اپنی محبت ذات نہیں ہو سکتا وہ اپنے آپ کو بھی ضرر پہنچاتا ہے اور دوسروں کو بھی کیونکہ وہ ہوا و ہوس کا تابع ہے۔

برے آدمی کے فرائض کہ اس کو کیا کرنا چاہئے اور کردار کہ اس نے کیا کیا ان دونوں باتوں میں اختلاف ہے۔ نیک آدمی وہی کرتا ہے جو اس کو کرنا چاہئے کیونکہ عقل اسی چیز کو پسند کرتی ہے جو بذات خود بہترین ہے اور نیک آدمی اپنی عقل کا تابع ہے۔

نیک آدمی بری بات صادق آتی ہے کہ وہ اکثر اپنے دوستوں اور اپنے ملک کے اغراض کے موافق کام کرتا ہے اور اگر ضرورت ہو تو اپنی جان سے بھی دریغ نہیں کرتا وہ مال عزت اور جملہ خوبیاں جن کے لئے دنیا کے لوگ لڑتے جھگڑتے رہتے ہیں سب کچھ بخش دیتا ہے صرف شرافت کو اپنے لئے محفوظ رکھ لیتا ہے۔ وہ سب سے بڑی لذت سے ایک مدت قلیل کے لئے کامیاب ہوتا ہے یہ سب اس کے کہ ایک خفیف لذت سے مدت تک کامراں ہوتا رہے اور ایک سال شرافت کے ساتھ جینا پسند کرتا ہے نہ کہ سالہائے دراز تک مادی طور پر وہ ایک بلند مرتبہ شریفانہ کام کر لیا نہ کہ چھوٹے چھوٹے بہت سے کام کرتا ہے۔ یہ صادق آتا ہے ایسے شخص پر جو دوسرے کے لئے جان ویدیتا ہے وہ سب سے بڑی شرافت اپنی ذات سے مخصوص کر لیتا ہے۔ وہ اپنی دولت خوشی سے صرف کر دے گا کہ اس کے دوست مالدار ہو جائیں کیونکہ مدد مالک اس کا دوست دولت پاتا ہے وہ شرافت کا کتاب کرتا ہے لہذا بہتر خوبی اپنے لئے قرار دیتا ہے۔

یہی حال عزت اور جملہ اے ریاست کا ہے ان سب سے وہ اپنے دوست کے لئے دست بردار ہو جائے گا یہ دستداری اس کی نظر میں شریفانہ اور قابل ستائش ہے۔
کیا ایسے شخص کو نیک کہنا قرین عقل ہے جو کہ شرافت کو ہر چیز پر ترجیح دیتا ہے۔

وہ کام کرنے کا موقع بھی اپنے دوست کو دیدیتا ہے اس کے نزدیک یہ شرافت ہے کہ اپنے دوست کو کام کی طرف راغب کرے نسبت خود کام کرنے کے۔ پس جہاں کہیں وہ ستائش کا مستوجب ہے تو یہ صاف ظاہر ہے کہ وہ زیادہ وزنی حصہ شرفانہ نصلت کا اپنے لئے مقرر کرتا ہے۔ اس مفہوم سے صحیح ہے کہ وہ محب ذات ہے نہ اس اعتبار سے جس طرح عوام اپنی ذات سے محبت کرتے ہیں۔

باب نہم

دوسرا سوال زیر بحث یہ ہے کہ آیا سعید انسان دوستوں کی ضرورت رکھتا ہے یا نہیں۔

بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ صاحب قسمت اور مستقل بالذات انسان کو دوستوں کی ضرورت نہیں ہوتی کیونکہ وہ بذات خود جملہ خوبیوں کے مالک اور ان پر متصرف ہوتے ہیں چونکہ وہ مستغنی ہیں پس ان کو اور کوئی چیز درکار نہیں ہے درحالیکہ دوست مثل دوسری ذات کے ہے جو ایسی چیزیں مہیا کرتا ہے جن کا مہیا کرنا ہمارے مقدور میں نہیں ہے لہذا یہ کہا گیا ہے۔

”خدا ہکو برکت دے دوستوں کی کیا حاجت ہے،“ مگر یہ لغو معلوم ہوتا ہے کہ تمام اچھی چیزیں سعید کے لئے قرار دے دی جائیں۔ مگر دوست نہ قرار دیئے جائیں جو کہ تمام خارجی چیزوں میں سب سے بڑی نعمت ہے یہ زیادہ تر ایک دوست کا حق ہے کہ وہ نیکی کے بہ نسبت خود وصول کرنے کے اگر بخشش نیک آدمی کا یا نیکی کا جز ہے اور اگر یہ زیادہ شرفانہ کام ہے کہ دوست کے ساتھ بھلائی کرے نہ غیروں کے ساتھ تو نیک آدمی کو ایسے شخص کی ضرورت ہوگی جس کے ساتھ بھلائی کی جائے لہذا بعض اوقات یہ سوال پیدا ہوگا کہ کیا دوستوں کی ضرورت زمانہ عشرت میں زیادہ ہے یا زمانہ عسرت میں خیال یہ ہے کہ بدبخت آدمی کو ایسے کسی کی ضرورت ہے کہ اس کی کوئی خدمت کرے۔ اور نیک بخت کو ایسے شخص کی حاجت ہے جس کے ساتھ وہ بھلائی کرے۔ میرے نزدیک یہ لغو ہے کہ نیک بخت کو شہ تہائی میں بٹھایا جائے کیونکہ کوئی شخص اس کو پسند نہ کرے گا کہ جملہ خوبیوں کا خود ہی مالک ہو۔

کیونکہ انسان مادی وجود ہے اور دوسروں کے ساتھ زندگی بسر کرنے پر مائل ہے۔ اس کا یہ نتیجہ نکلا کہ نیک بخت آدمی معاشرت کے ساتھ زندگی بسر کرے کیونکہ وہ جلد طبیعتی خوبیوں پر فائز ہے۔ یہ واضح طور پر بہتر ہے کہ ایک شخص اپنی زندگی کے دن دوستوں اور نیک آدمیوں کے ساتھ گزارے نہ کہ غیروں کے ساتھ جو ممکن ہے کہ نیک انہوں پس نتیجہ یہ نکلا کہ سعید انسان کو دوستوں کی ضرورت ہے۔

پس پہلی رائے کے کیا معنی ہیں اور اس معنی سے وہ سچ ہے؟ کہہ سکتے ہیں کہ عام نظریہ ہے کہ دوست وہ لوگ سمجھے جاتے جو مفید ہو سکتے ہیں۔ نیک بخت آدمی کو ایسے دوستوں کی حاجت نہو گی کیونکہ وہ خود جلد خوبیوں کا مالک ہے نہ اس کو ایسے دوستوں کی حاجت نہو گی جو اس کو لذت بخش یا ہونگی تو بہت ہی کم چونکہ اس کی زندگی خود ہی خوشگوار ہے اس کو حاضری لذت کی ضرورت نہو گی چونکہ اس کو ایسے دوستوں کی حاجت نہیں ہے لہذا اس کو مطلقاً دوستوں کی حاجت نہیں ہے۔

لیکن میں سمجھتا ہوں کہ صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ یہ پہلے بیان ہو چکا کہ سعادت ایک صورتِ فعلیت کی ہے اور یہ واضح ہے کہ فعلیت ہمیشہ پیدا ہوا کرتی ہے اور بالفضل مثل ایک ملک کے موجود نہیں ہے۔ لیکن جبکہ سعادت شامل ہے زندگی اور فعلیت کو اور فعلیت نیک آدمی کی نیک اور خوشگوار بذات خود ہے جو کہ اولاً بیان ہو چکا ہے۔ اگر کوئی لذت اس معنی سے ہو کہ ایک چیز خود جاری ہے اور اگر ہم دوسروں کو اپنی ذات سے زیادہ تر سمجھ سکتے ہیں اور دوسروں کے کاموں کو بہ نسبت اپنے کاموں کے تو یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نیک آدمیوں کے کام اگر وہ دوست ہوں انہوں کے لئے خوشگوار ہیں کیونکہ اس میں ایسے دونوں عنصر شامل ہیں جو طبعاً خوشگوار ہیں۔ پس نیک بخت آدمی کو اس قسم کے دوستوں کی ضرورت ہے کیونکہ یہ اس کی پسند ہے کہ وہ ایسے کاموں پر غور کرے جو اچھے ہیں اور جو اسے

لے کہ سعید انسان کو دوستوں کی حاجت نہیں ہے ۱۲ مترجم
 ۱۱) ہاں دوستوں کے کام اچھے ہیں (۷) وہ ہم سے تعلق رکھتے ہیں چونکہ ہمارا دوست قبل
 ۱۲) طبعاً طبیعتی ہمارے دوسری ذات ہے ۱۲ مترجم۔

تلق رکھتے ہیں اس لئے کہ نیک آدمی کے کام جو اس کا دوست ہے اسی وصف کے ہیں۔

پھر یہ فرض کیا گیا ہے سعید کی زندگی خوشگوار ہونا چاہئے۔ زندگی دشوار ہے اگر تہائی میں بسر ہو۔ کیونکہ انسان کے لئے مشکل ہے کہ وہ آسانی سے ایک دائمی فعلیت کو بذات خود قائم رکھے لیکن دوسروں کے ساتھ رہ کے اور ان کی نسبت سے مقابلہ آسان ہے۔

فعلیت نسبت دوسروں کے زیادہ تر اترا رہی ہوگی اور خوشگوار بذات خود نیک بخت آدمی کی صورت میں ایسی ہی ہونا چاہئے۔ کیونکہ نیک برائے نیک خوش ہوتا ہے نیک کاموں سے اور رنجیدہ ہوتا ہے برے کاموں سے۔ جس طرح ایک موسیقی داں اچھے گانے سے خوش ہوتا ہے اور برے سے بدبلا ہوتا ہے نیکی میں ایک قسم کی عادت بھی ہے جو عمدہ معاشرت میں رہنے سے حاصل ہو سکتی ہے جیسے تھیوگنیس (Theognis) نے کہا ہے۔

لیکن اگر ہم ماہیت اشیا کو دقیق نظر سے ملاحظہ کریں تو معلوم ہوتا ہے کہ نیک آدمی کے لئے نیک دوست طبعاً مطلوب ہے۔ کیونکہ جو چیز طبعاً اچھی ہے جس کا ذکر ہو چکا ہے وہ نیک آدمی کے لئے بذات خود اچھی اور خوشگوار ہے۔ چونکہ زندگی ادنیٰ جانوروں میں قوت احساس سے پہچانی جاتی ہے۔ انسانوں میں قوت احساس با عقل سے پہچانی جاتی ہے مگر قوت صرف فعلیت کے حوالے سے ہے۔ یعنی یہی قوت اصلاً موقوف ہے اس سے معلوم ہوا کہ زندگی اصلاً احساس با عقل ہی پر منحصر ہے۔

زندگی ایک ایسی چیز ہے جو بذات خود اچھی اور خوشگوار ہے کیونکہ یہ ایک تعین رکھتی ہے۔ جس کی ماہیت میں نیکی ہے لیکن جو چیز طبعاً اچھی ہے وہ نیک آدمی کے لئے بھی اچھی ہے۔ چونکہ حیات ایک طبعی نیک ہے اسی لئے ہر شخص کے لئے خوشگوار ہے۔ لیکن زندگی کو خوشگوار کہتے ہیں ہم کو بد یا خراب زندگی کو لینا چاہئے یا وہ زندگی جو سچ سے آلودہ ہو کیونکہ ایسی زندگی غیر عمدہ و متعین ہے کیونکہ اس کی حالتیں ایسی ہی ہیں۔ مگر ہم رنج کے مضمون کی توضیح اس کے بعد کریں گے حیات بذات خود

اصلی ماہیت
زندگی کی

اچھی اور خوشگوار ہے یہ اس واقعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ لوگ اس کے خواستگار ہیں خصوصاً نیک اور صاحب قسمت کیونکہ ایسے لوگوں کے لئے زندگی بہت مطلوب ہے کیونکہ انہی کی زندگی بہت طالع ور ہے۔ جو شخص دیکھتا ہے اس کو یہ بھی ادراک ہے کہ وہ دیکھتا ہے اور جانتا ہے اس کو یہ ادراک ہے کہ وہ جانتا ہے اور جو پتا ہے اس کو یہ ادراک ہے کہ وہ پتا ہے اور اسی طرح تمام فعلیتوں میں کوئی چیز ہم میں ہے جو ادراک کرتی ہے کہ ہم فعلیت کو کام میں لاتے ہیں اور اگر ایسا ہے تو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ہم کو ادراک ہے کہ ہم ادراک کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ہم سمجھتے ہیں مگر ادراک کرنا یا سمجھنا کہ ہم ادراک کرتے ہیں یا سمجھتے ہیں یہ ادراک کرنا یا سمجھنا ہے کہ ہم موجود ہیں کیونکہ وجود کی ماہیت حسب بیان گذشتہ ادراک کرنے یا سمجھنے میں ہے۔ لیکن ادراک یا احساس زندگی کا بذات خود ایک لذت ہے کیونکہ زندگی طبعاً ایک خوبی ہے اور اپنی ذات میں خوبی کے موجود ہونے کا ادراک ایک لذت ہے۔ زندگی خواہش کی مروضہ ہے اور کسی کے لئے ایسی مطلوب نہیں ہے جیسے نیکوں کے لئے کیونکہ ان کے لئے وجود اچھا اور خوشگوار ہے اس لئے کہ وہ اپنے شعور میں اس چیز کی لذت پاتے ہیں جو بذاتہ خوب ہے۔ لیکن نیک آدمی کو اپنے دوست کے ساتھ وہی نسبت ہے جو اس کو اپنی ذات کے ساتھ ہے۔ کیونکہ دوست اس کی دوسری ذات ہے جو کہ ہر شخص اپنے وجود کا آرزو مند ہے اسی طرح وہ اپنے دوست کے وجود کا بھی آرزو مند ہے۔ لیکن آرزو مندی وجود کی حسب بیان گذشتہ اپنی نیکی کے احساس میں ہے ایسا احساس بذات خود خوشگوار ہے۔ پس ہم اپنے دوست کے وجود کا بھی شعور جانتے ہیں اور یہ ہم کو اس کے ساتھ زندگی بسر کرنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے ساتھ معاشرت اور مکالمہ اور فکر کرنے سے۔ کیونکہ معلوم ہو گا کہ آدمیوں کے ایک ساتھ رہنے سے بھی مراد ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے جیسے جانوروں کا ایک ہی مقام میں چار کھانا۔

پس نیک بہت آدمی بہت ہی لذت خود مطلوب پاتا ہے کیونکہ وہ طبعاً اچھی اور خوشگوار ہے اور چونکہ دوست کی بہت ہی قربت ویسی ہی ہے جیسی اپنی

ہستی اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ دوست ایک شے مطلوب ہے لیکن جو چیز مطلوب ہے
 چاہیے کہ انسان اس کو حاصل کرے اور اگر اس نے نہیں حاصل کی تو اس حد تک وہ
 ناقص ہے پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ اگر کسی کو سعید ہونا ہے تو اس کو نیک دوستوں
 کی ضرورت ہے۔

باب دوم دوستوں کی مناسب تعداد

کیا ہمارا یہ فرض ہے کہ متی الامکان جتنے دوست ممکن ہوں پیدا کر لیں؟
یاد دوستی کا کبھی پیمانہ وہی حال ہے جیسے ہمارا نوازی کا حال ہے جس کے بارے
میں کیا خوب کہا گیا ہے -

دو بھلے کو بہت سے دوست نہ دو بلکہ بالکل ہی نہ دو۔

یعنی نہ یہ مناسب ہے کہ کوئی دوست نہو نہ یہ کہ بہت سے دوست ہوں؟
دوستوں کے باب میں جبکی دوستی ہم بضرورت کرتے ہیں یہ ضابطہ بہت
مناسب ہے چونکہ یہ وقت طلب ہے کہ بہت سے لوگوں کا حق خدمت ادا
کیا جائے۔ طولانی زندگی بھی اس کام کے لئے کافی نہوگی۔ ایک کثیر التعداد ایسے
دوستوں کا ہونا جو ایک شخص کی حیات کے لئے کافی ہوں فضول ہے بلکہ
شریفانہ طرز حیات کے لئے مضر ہے لہذا ان کی ضرورت نہیں ہے۔

ان لوگوں میں سے جن کو ہم دوست بناتے ہیں چونکہ وہ خوشگوار ہیں اور ہم
کو مرغوب ہیں چند کافی ہیں جیسے لکھانے میں معمولی سی شیرینی کافی ہے۔

اگر ہم نیک دوستوں کی حالت پر نظر کریں تو یہ سوال ہو سکتا ہے۔ کیا انہی
اس قدر تعداد ہو جتنی کہ ممکن ہو یا دوستی کے دائرہ کی کوئی حد ہے جیسے ریاست
کے حلقے کی حد موتی ہے؟ کیونکہ دس آدمی ایک ریاست کے لئے کافی نہیں
ہیں اور اگر مردم شمار سی لاکھ تک پہنچے تو یہ ریاست نہ رہے گی کہہ سکتے ہیں کہ
تعداد شہریوں کی محدود نہیں ہے بلکہ ایک خاص تعداد کے اندر رہونا چاہیئے۔ اس طرح

دوستوں کی بھی ایک حد محدود ہے یہ تعداد زیادہ سے زیادہ اتنی ہونا چاہئے جن کے ساتھ کوئی شخص زندگی بسر کر سکتا ہے۔ کیونکہ اجتماع ہی کو ہم نے خاص صفت دوستی کی قرار دیا ہے اور اس کا ملاحظہ یہ ہے کہ کوئی شخص متعدد اشخاص کے ساتھ زندگی نہیں بسر کر سکتا کہ وہ اپنے متعدد اجزاء میں تقسیم کرے۔

پھر یہ کہ کسی شخص کے دوست خود بھی ایک دوسرے کے دوست ہوں گے کہ یہ لوگ ایک ساتھ زندگی بسر کریں اور یہ صورت معتد بہ اشخاص میں موجود ہونا دشوار ہے کیونکہ ایک شخص اتنے لوگوں کے ساتھ ان کی شادی وغیرہ میں عہدگی سے ہمدردی کر سکے کیونکہ ممکن ہے کہ وقت واحد میں کسی کی شادی میں شرکت کی ضرورت ہے۔ اور اسی وقت دوسرے کے ساتھ غم میں شرکت کرنا ہو۔

پس یہ مناسب ہے کہ اس کی کوشش نہ کرے کہ جتنی الامکان کثیر تعداد دوستوں کی ہم پہنچ بلکہ صرف اس قدر جو اجتماعی حیات کے لئے کافی ہوں کیونکہ یہ غیر ممکن ہے کہ متعدد اشخاص کا دوست صادق ہو سکے۔ لہذا یہ غیر ممکن ہے کہ چند شخصوں سے عشق ہو۔ کیونکہ عشق کے معنی دوستی میں مبالغہ کے ہیں اور یہ غیر ممکن ہے کہ ایسا مبالغہ سوا ایک شخص کے چند کے ساتھ ممکن ہو۔ اسی طرح یہ بھی غیر ممکن ہے کہ چند اشخاص سے زیادہ کے ساتھ جان نثارانہ دوستی ہو سکے ہم یہ نہیں پاتے کہ لوگ متعدد دوست رکھتے ہوں جن کے ساتھ ایسی موانست ہو جیسی جوڑی داروں کے ساتھ ہوتی ہے۔ جن دوستیوں کا تواریخ میں مذکور ہے ان میں بھی دو شخصوں کی دوستی کا ذکر ہے۔

جو لوگ ایک مجمع دوستوں کا رکھتے ہیں اور ہر شخص کے لئے ان کا آغوش کشادہ ہے بظاہر وہ کسی کے دوست نہیں ہوتے الا اس معنی سے جیسے ایک شہر کے باشندے ایک دوسرے کے دوست ہوتے ہیں اگر ایک مجمع دوستوں کا رکھتے ہوں تو ہم ایسے لوگوں کو خوش خلق کہتے ہیں۔

یہ جیسے دوستی ایکلیس (Acliles) اور پیلزڈکلس کی (Patroclus) یا دوستی دیمون (Damon) اور پیٹینیس (Pythias) کی

گھوک مثل ایک شہر کے باشندوں کے لئے ممکن ہے کہ ایک شخص متعدد اشخاص کا دوست ہوا اور خوش خلق بھی ہو لیکن حقیقی نیک رکھتا ہوا اور دوستی کے لائق ہو اور لوگ اپنے خاطر خواہ اس کے دوست ہوئے ہوں۔ ہم کو اس بات پر قناعت کرنا چاہئے کہ ہم کو چند ہی شخص ایسے ملجائیں۔

باب بیازہم

آیا دوستوں کی ضرورت ایام فراغیالی میں ہے

یا عسرت میں

اب یہ سوال رہ گیا ہے کہ فراغیالی کے زمانہ میں یا عسرت میں دوستوں کی زیادہ ضرورت ہے یا ہم کو دونوں وقتوں میں دوستوں کی ضرورت ہے عسرت میں تو ہم کو ان کی مدد کی ضرورت ہے اور فراغیالی میں اس لئے کہ ان کے ساتھ معاشرت رکھیں اور ان سے نیکی کریں کیونکہ یہ تسلیم کر لیا ہے کہ یہ ہماری خواہش ہے کہ ان کے ساتھ نیکی کریں۔

پس وہ سنی کی زیادہ ضرورت ہے بدبختی کے زمانہ میں لہذا بدبختی کے زمانہ میں ہم کو دوستوں کی مدد کی ضرورت ہے۔ لیکن فراغیالی کے زمانہ میں شرافت زیادہ ہے۔ لہذا کامرانی کے زمانہ میں ہم نیک آدمیوں کے خواہاں رہتے ہیں اس لئے کہ خواہش ہوتی ہے کہ ان کی خدمت کریں اور ان کے ساتھ معاشرت رکھیں۔ کیونکہ صرف دوستوں کی موجودگی خوشگوار ہے۔ بدبختی کے زمانہ میں بھی کیونکہ دوستوں کی ہمدردی سے رنج میں تخفیف ہو جاتی ہے۔ اس میں شک ہو سکتا ہے کہ آیا وہ کچھ حقدار ہو جائیں یا جو ہم پر ہوں گے یا کہ اپنے اوپر لے لیتے ہیں۔ یا یہ کہ عسرت ان کے موجود ہونے کی اور فراغیالی ان کی ہمدردی کا اس رنج کو کم کر دیتا ہے۔

لے دوست ان باتوں کے گیر دست و دست کچ در پریشاں حالی در ماندگی (دستوری)

جو ہر محسوس ہوتا ہے۔

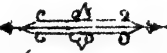
اس بحث کی ضرورت نہیں کہ تخفیف کا سبب یہ ہے یا کچھ اور یہ صاف ظاہر ہے کہ بہر طور واقعہ وہی ہے جس کو ہم بیان کرتے ہیں مگر یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستوں کی موجودگی کچھ تو باعث تسلی کا ہوتی ہے کچھ رنج کا صرف دوستوں کا دیدار ہی باعث مسرت ہوتا ہے خصوصاً صاحب کوئی مصیبت میں ہو اور تکلیف میں کچھ ڈھارس ملتی ہے۔ کیونکہ دیدار اور آواز دوست کی ہماری تسلی کا موجب ہوتے ہیں اگر وہ دوست صاحب شہور ہو کیونکہ وہ ہماری سیرت سے واقف ہے اور ہمارے رنج و راحت کے ذریعوں کو جانتا ہے۔ بجانب دیگر یہ معلوم کر کے رنج ہوتا ہے کہ کسی کو ہماری بدبختی سے رنج پہنچتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص یہ چاہتا ہے کہ اس کی ذات سے دوستوں کو رنج نہ پہنچے۔ جو لوگ طبیعت کے شجاع ہیں وہ اس سے بچتے ہیں کہ ان کے دوست ان کے درد میں شریک ہوں اور ایسا شخص سوا اس کے کہ وہ غیر معمولی طور سے رنج سے بے پروا ہو وہ اس رنج کو برداشت نہیں کر سکتا جو اس کے سبب سے دوستوں کو ہوا اور نہ وہ ایسے لوگوں کے ساتھ بسر کر سکتا ہے جن کی ہمدردی نوحہ و زاری کی صورت اختیار کرتی ہے۔ کیونکہ وہ خود نوحہ و زاری میں مشغول ہونے کا شائق نہیں ہے۔ صرف ضعیفہ عورتیں اور زمانہ مزاج کے لوگ ایسے لوگوں سے خوش ہوتے ہیں جو اپنی ہمدردی شہور و فغاں سے ظاہر کرتے ہیں اور وہی لوگ ایسوں سے محبت رکھتے ہیں اور غم میں اپنا دوست اور ہمدرد خیال کرتے ہیں لیکن ہر چاہیے کہ ہم ایسے لوگوں کی تقلید کریں جن کو ہم اپنے سے بہتر جانتے ہوں۔

دوستوں کی موجودگی خوشحتمی کے زمانہ میں ایک خوشگوار وسیلہ و قاتل کے بسر کرنے کا ہے۔ اور صرف یہی نہیں بلکہ اس سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ دوست ہماری نعمتوں سے خوش ہوتے ہیں۔ پس یہ ہمارا فرض ہو گا کہ دوستوں کو اپنی نعمت میں شریک ہونے کے لئے "آبادی" سے دعوت دیں کیونکہ بخشش کا عطا کرنا شرافت ہے لیکن بد حالی میں اگر بلا لیں تو تاخیر کریں کیونکہ یہ ہمارا فرض ہے کہ دوستوں کو اپنی مصیبت میں حتی الامکان بہت ہی کم شریک کریں اسی سے یہ مقولہ مشہور ہوا

”یہ کافی ہے کہ میں خود بدبخت ہوں“
 لیکن وہ وقت جبکہ ہم اپنی طرف ان کے بلانے پر آمادہ ہوں وہ وقت
 ہے جبکہ غالباً کھوٹری سی جسمانی تکلیف اٹھا کے ان کو موقع ملے کہ وہ ہمارے بہت
 کچھ خدمت کر سکیں۔
 دوسری جانب میں سمجھتا ہوں کہ ہکو مناسب ہے کہ اپنے دوستوں کے
 پاس جائیں جب وہ مصیبت میں مبتلا ہوں اگرچہ وہ ہکو نہ بلائیں اور جانے کی
 وجہ یہ ہو کہ دوستوں کا یہ کام ہے کہ دوست کے ساتھ نیکی کی جائے خصوصاً
 ایسے دوستوں کی جنکو حاجت ہو اور ان کو کوئی استحقاق نہ ہو کیونکہ یہ طریقہ شریفانہ اور خوشگوار
 ہے دونوں کے لئے یہ بھی مناسب ہے کہ ان کی مدد میں سبقت کریں تاکہ کچھ
 مسرت ہو کیونکہ یہ بھی تو ایک خدمت ہے جس کو دوست بجالانے میں لیکن
 خود مسرت حاصل کرنے میں سبقت نہ کریں کیونکہ بخشش حاصل کرنے میں سبقت
 کرنا کوئی شرافت نہیں ہے۔ پھر بھی لازم ہے کہ اپنے کو درشت خوئی سے بچائیں
 کیونکہ خدمات کے مسترد کرنے میں بعض اوقات ایسا ہوتا ہے۔
 یہ معلوم ہوتا ہے کہ دوستوں کی موجودگی کلیتہً مطلوب ہوتی ہے۔
 لوگوں کو جو ایک دوسرے سے محبت کرتے ہیں باہد کر ملاقات سے
 بڑھ کے کوئی چیز قابلِ خیر مقدم نہیں ہے۔

باب دوازم

میل جول دوستی یا عشق کے لئے اصل امر ہے۔



اس میل جول پر کسی چیز کو ترجیح نہیں دیتے کیونکہ اسی پر نہ کسی اور چیز پر ہستی اور پیداؤشن ان کے عشق کی موقوف ہے۔ کیا ہم نہیں کہہ سکتے ہیں کہ کوئی اور چیز ایسی نہیں ہے جس کے دوست آرزو مند ہوں جیسے آپس کا میل ملاپ۔ کیونکہ دوستی کی اصل معاشرت ہے۔

ہر شخص کو دوست سے ویسا ہی تعلق ہے جیسا اس کو اپنی ذات خاص سے ہے گراہی ہستی کا احساس مطلوب ہے اسی طرح احساس دوست کی ہستی کا۔ دوستوں کی غلیٹ کا محقق بھی ایک دوسرے کے ساتھ رہنے سے ہوتا ہے پس یہی امر مقول ہے کہ ان کو مل جل کے رہنا مطلوب ہو۔

لوگ ہستی کی باہیت خواہ کچھ ہی سمجھتے ہوں زندگی کی آرزو سے ان کی کوئی غرض کیوں نہ ہو۔ مگر اصل غرض یہ ہے کہ دوستوں کے ساتھ زندگی بسر ہو۔ اسی لئے کچھ ایک ساتھ شراب پیچے ہیں بعض جو اٹھیلے میں ساتھ دیتے ہیں بعض ورزشی اشغال میں بائسکار میں یا فلسفہ میں۔ ہر طبقہ بہ نسبت دوسرے اشغال کے اپنے دن اسی شغل میں بسر کرتا ہے جس کی طرف اس کی توجہ ہے۔ کیونکہ جیسی ان کی خواہش ہے کہ دوستوں کے ساتھ زندگی بسر کریں وہ ایسے ہی کام کرتے ہیں اور ایسی چیزوں میں شریک ہوتے ہیں جس میں وہ یہ سمجھتے ہیں کہ دوست ان کے شریک ہیں۔ پس دوستی بڑا دیوں کی بد ثابت ہوتی ہے چونکہ دوست متعلق خراج نہیں ہیں وہ برائیوں ہی میں شرکت کرتے ہیں اور ایک دوسرے کی مالت کے عمل سے

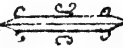
بد ہو جاتے ہیں۔ لیکن دوستی نیکوں کی نیک ہے جب قدر اس کا میل ملاپ پڑتا ہے
زندگی بھی ترقی کرتی ہے اور اپنی غلیظت کی مزا و لذت سے ان کا اخلاق بلند مرتبے
پر پہنچتا ہے اور ایک دوسرے کی اصلاح کرتا رہتا ہے۔ کیونکہ ہر شخص اپنی وضع دوسرے
کی سیرت کے خوشگوار آثار کے ساتھ مائل کرتا ہے اسی سے یہ مقولہ ہے۔

دو نیکوں سے نیک زندگی بسر کرنا سیکھو،
دوستی یا عشق کا اس قدر بیان کافی سمجھو اب ہم لذت پر بحث کریں گے۔

مقالہ دوم

باب اول

لذت



اب لبعاً لازم آتا ہے کہ لذت سے بحث کی جائے کیونکہ یہ معلوم ہے کہ لذت میں اور ہماری انسانی باہیت میں اعلا درجہ کی موانست ہے اور اسی سبب سے چاہئے کہ نوجوانوں کے تعلیم کی کشتی لذت اور الم کے سکان سے جاری کی جائے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نیک لہیت کی ساخت میں مسرت اور ناپسندیدہ کے صحیح طور سے احساس کرنے سے زیادہ کوئی مہتم بالشان غرض نہیں ہے۔ کیونکہ لذت اور الم زندگی کے ساتھ ہی موجود رہتے ہیں اور نیک اور زندگی کی سعادت کے ترقی دینے میں ان کا قوسی اثر ہے کیونکہ جو چیز خوشگوار ہے اس کو ہم پسند کرتے ہیں اور جو چیز ناخوشگوار ہے اس سے احتراز کرتے ہیں۔

ان سوالات کی اہمیت پر غور کر کے واضح ہوتا ہے کہ ہمارا فرض ہے کہ ان کو فرو گذاشت نہ کریں خصوصاً اس لئے کہ اس باب میں بہت کچھ تنازع ہے۔ کیونکہ کچھ لوگ کہتے ہیں کہ لذت ہے دوسرے اس کے برعکس کہتے ہیں کہ لذت

لہ اس مقالہ میں ارسطو طالیس نے خیر کو خیر اعلا کے لئے استعمال کیا ہے جس کو لاطینی میں سم بونم (Summum bonum) کہتے ہیں جس کا معنی کلی خیر ہے۔

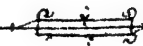
کوئی سب سے بڑی چیز ہے خواہ امکاناً اس کا تعین ہو گیا ہے کہ نیکی در حقیقت ایسی ہی ہے خواہ انسانی حیات کے اغراض پر نظر کر کے ان کو بہتر معلوم ہو کہ لذت کو نہیں چاہیں اگرچہ ایسا نہ ہو اس امر کو محسوس کر کے کہ انسان عموماً لذت کی جانب مائل ہیں اور اپنی لذتوں کے بندے ہیں اور یہ فرض ہے کہ ان کو خلافت راہ دکھائیں اس طور سے وہ اعتدال پر یا مناسب حالت پر پہنچ جائیں گے۔

مگر میں اس خیال کی جرأت کرتا ہوں کہ یہ بیان اس حالت کا درست نہیں ہے کیونکہ معاملات و جہان اور افعال میں نظریات کچھ ایسے قابل اعتماد نہیں ہیں جیسے واقعات جب نظریات واقعات کے ساتھ موافق نہیں ہوتے تو بیکار ہو جاتے ہیں بلکہ حقیقت ان کی شکست میں مضمر ہوتی ہے کیونکہ اگر کوئی شخص لذت کی کوشش کرتا اور پھر وقتاً فوقتاً لذت کو اپنا مقصد قرار دیتا ہے تو یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ لذت کی طرف مائل ہے اور یہ اس کی عین مطلوب ہے کیونکہ عام آدمیوں کی قوت سے خارج ہے کہ وہ ایسے اقتیازات کریں۔ یہ معلوم ہے کہ سچے نظریات بہت ہی مفید ہیں نہ صرف ذریعہ طر کی حیثیت سے بلکہ وہ زندگی میں رہنما کام کرتی ہیں چونکہ وہ واقعات کے ساتھ انشعبہ ہیں تو ان پر اعتقاد ہوتا ہے اور جب اعتقاد ہوتا ہے تو لوگوں کو ان سے جرأت ہوتی ہے یعنی ان لوگوں کو جو ان کو سمجھتے ہیں کہ وہ زندگی کے نظام کو اپنے مطابق کر کے درست کر دیں گے۔

یہ خیالات جس قدر بیان ہوئے کافی ہیں اب ہم کو چاہئے کہ لذت کے مختلف مسائل پر نظر کریں۔

باب دوم

نظر یہ یوڈوکس (Eudoxus) لذت خیر ہے



یوڈوکس (Eudoxus) نے یہ مان لیا کہ لذت خیر ہے کیونکہ اس نے یہ دیکھا کہ عجز و ذمی اللہ اور غیر ذمی العقول لذت کو اپنا مقصد قرار دیتے ہیں۔ وہ یہ محبت لایا کہ سب امور کو اس میں جو چیز مطلوب ہو وہ خیر ہے اور جو سب سے زیادہ مطلوب ہو وہ اعلیٰ خیر ہے لہذا یہ واقعہ کہ سب چیزیں ایک ہی چیز کی طرف کھینچی ہیں دلالت کرتا ہے کہ وہ چیز سب کے لئے بہترین ہے کیونکہ ہر شے دریافت کر لیتی ہے اس چیز کو جو اس کی ذات کے لئے خیر ہے اسی طرح جیسے دریافت کر لیتی ہے غذا کو لیکن وہ شے جو سب کے لئے خیر ہے اور سب کی مقصود ہے خیر اعلیٰ ہے۔

حکیم موصوف کے نظریات کو تسلیم کر لیا تھا نہ اس لئے کہ وہ نظریات بالذات قبیح نہیں بلکہ اس حکیم کی اخلاقی سیرت اکی عذبی کی جہت سے۔ کیونکہ اس کے اعتدال کو ایک عمدہ مثال مانتے تھے۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس نے یہ رائے اس لئے نہیں پیش کی تھی کہ وہ خود لذت پر فدا تھا بلکہ اس کے نزدیک حقیقت ہی تھی جو اس نے بیان کی۔ اس نے یہ بھی مانا کہ حقیقت اس کی تومنیع کے ساتھ لذت کے مقابل پر غور کرنے سے بھی متبع ہوتی ہے کیونکہ جب الم ایسی چیز ہے جس سے شخص کو بچنا چاہئے پس اسی طرح اس کے مقابل لذت وہ چیز ہے جس کی ہر شخص کو خواہش ہو نا چاہئے۔ اس نے اس طرح احتجاج کیا کہ وہ شے اعلیٰ درجہ کی مطلوب ہے۔ جب ہم اس کو کسی دور کے سبب کے لئے یا کسی دور کے محرک کے باعث سے نہ طلب کرتے ہیں اور یہ صورت لذت کے لئے مسلم ہے کیونکہ اگر کوئی شخص

خوش ہو تو پھر کوئی کچھ اور نہیں پوچھتا کہ اس کے خوش ہونے کا محرک کیا ہے ؟
اس واقعہ سے معلوم ہوا کہ لذت بذات خود مطلوب ہے اور اس کے ماورا
کو لذت کا اضافہ کسی اور خوبی کے ساتھ مثلاً عادلانہ اور مستدلانہ سیرت کے
ساتھ اس کی مطلوبیت کو اور ترقی دیتا ہے اور یہ قطع ہوتا ہے کہ اگر
خوبی پر کسی اور چیز سے اضافہ ہو تو وہ چیز بھی بذات خود خوب ہوگی۔

اس دلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ لذت خوب ہے مگر یہ نہیں ثابت
ہوتا کہ ان اعلیٰ مفہوم سے خوب ہے بہ نسبت کسی اور چیز کے۔ کیونکہ کوئی خوبی جب کسی

اور خوبی سے مرکب ہو جاتی ہے تو وہ زیادہ تر مطلوب ہوتی ہے بہ نسبت
اس کے کہ وہ شے تنہا ہو۔ ٹھیک ایسی ہی دلیل سے اخلاطون نے اس بات
کے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے
کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے کیونکہ خوشگوار زندگی کے ساتھ اگر لذت بھی شریک ہو
تو وہ زیادہ مطلوب ہے بہ نسبت تنہا لذت کے۔ پس جبکہ مرکب بہتر ہوا تو پھر
لذت خیر اعلیٰ نہ ٹھہری۔ کیونکہ خیر اعلیٰ کی مطلوبیت کسی چیز سے زیادہ نہیں ہوسکتی۔

مگر یہ واضح ہے کہ اگر لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے تو کوئی اور چیز بھی نہیں ہوسکتی
جس کی مطلوبیت کسی اور خوبی کے اضافہ سے زیادہ ہو جائے۔ پس وہ کیا چیز
ہے جو ایسے اضافہ کو قبول نہیں کرتی لیکن اسی حال میں ہمارے بہرہ یاب ہوئے تو
قبول کرتی ہے ؟۔ کیونکہ ایسی ہی خوبی کو ہم تلاش کرتے ہیں۔

جو لوگ یہ احتجاج کرتے ہیں کہ وہ چیز جو ہر شے کا مقصود ہے کوئی خوبی
نہیں ہے ان کا قول منسوب ہے۔ کیونکہ ہم جمہوری رائے کو تسلیم کرتے ہیں کہ وہ حق
ہے اور وہ رائے جس سے ہمارا اعتماد جمہوری رائے سے بڑھ جاتا ہے مشکل ہوگی
اگر اور کوئی رائے پیش کی جائے جو اس سے زیادہ قابل اعتماد ہو۔ اگر صرف
غیر مائل ہستیاں جو لذت کی شائق ہیں تو جو کچھ وہ کہتا ہے اس کے وہ معنی ہوں
اور اگر مائل ہستیاں بھی اس کی شائق ہیں تو کیونکہ ایسا ہوسکتا ہے ؟ گمان غالب
یہ ہے کہ ادنیٰ درجہ کے جانوروں میں بھی کوئی فطری اصول ہے جو ان مخلوق
سے بالاتر ہے اور جس کا مقصد ان کی بہبود کے لئے مناسب ہے۔

اجتناب غلات
میں کے لذت
غیر ہے۔

نہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس استدلال کا کیا جواب دیتے ہیں جو لذت کے مقابل سے اخذ کیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ اگر الم شر ہے تو اس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ لذت غیر ہے کیونکہ یہی نہیں ہے کہ ایک شر دوسرے شر کے مقابل ہو بلکہ وہ تو اس چیز کے مقابل ہیں جو نہ یہ ہے نہ وہ ہے (نہ غیر ہے نہ شر ہے) بلکہ ایک درمیانی حالت ہے۔ یہ قول قویج ہے لیکن لذت اور الم پر صادق نہیں آتا کیونکہ اگر لذت و الم دونوں شر ہوں تو یہ فرض ہوتا کہ دونوں سے اجتناب کیا جائے اور اگر کوئی شر نہیں ہے تو فرض ہوتا کہ کسی سے اجتناب کریں یا ایک سے زیادہ اجتناب کریں نسبت دوسرے کے در آنحالیکہ فی الواقع کہ لوگ ایک کو شر سمجھتے اس سے احتراز کرتے ہیں اور دوسرے کو غیر سمجھتے اس کو طلب کرتے ہیں۔ پس معلوم ہوا کہ لذت و الم دونوں مقابل ہیں جیسے خیر و شر۔

زیر نتیجہ ہوتا ہے کہ اگر لذت کوئی صفت نہیں ہے تو یہ غیر بھی نہیں ہے کیونکہ نیکی کی فعلیتیں صفات نہیں ہیں نہ مساوت ہے۔

یہ بھی احتجاج کیا گیا کہ غیر شے معین ہے مگر لذت غیر معین ہے کیونکہ یہ درجوں کو قبول کرتی ہے۔

اگر علت اس رائے کی یہ ہے کہ یہ ممکن ہے کہ لوگوں کو زیادہ درجے کی خوشی ہو یا کم درجے کی خوشی ہو تو یہی حال عدالت کا بھی ہے اور دوسری نیکیوں کا بھی۔ کیونکہ اس مقام پر یہ ظاہر ہے کہ ہم کیا کرتے ہیں کہ لوگوں میں بعض نیکیاں زیادہ درجے کی رکھتے ہیں یا کمتر درجے کی بعض لوگ عادل اور شجاع ہیں زیادہ درجے یا کم درجے کے نسبت دوسروں کے اور ممکن ہے کہ عمل کیا جائے زیادہ درجے یا کمتر درجے کی عدالت یا عفت سے۔

اگر عفت کے یہ معنی ہوں کہ تعین لذت میں موجود ہے تو یہ میرے متروک سچی توفیق یہ فرض کر کے کہ بعض لذتیں مرکب ہیں اور بعض بسیط ہیں۔

۱۔ مسئلہ ترکیب اور بساط لغت میں اسلوا تابع ہے افلاطون کا کہ صرف بسیط لذتیں مردم تعین کی صفت رکھتی ہیں نہ کہ مرکب۔ بل لفظ ۱۲ شراح۔

صحیح متعین ہے مگر اس کے درجے ہو سکتے ہیں اور یہی لذت کا حال کیوں ہو۔
کیا صحیح یکساں اسلوب یا تناسب خاصہ کا کل اشخاص میں نہیں ہے نہ ایک
ہر شخص میں یکساں رہتا ہے یہ ایک حد خاص تک بسط کو قبول کرتی ہے اور اس
کے مختلف درجے ہوتے ہیں اور ہر درجے میں صحت باقی رہتی ہے۔ پس
یہی کوئی بات لذت میں بھی ہے۔

لذت کے مخالف نیکی کو کامل یا تمام سمجھتے ہیں اور عمل حرکت یا پیدائش کا
نا کامل یا ناقص خیال کرتے ہیں۔ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ لذت حرکت یا پیدائش
ہے۔ مگر میرے نزدیک وہ غلطی یہ ہیں۔ لذت ہرگز حرکت نہیں ہے۔ کیونکہ
سرعت اور ربط و خواص سے حرکت کے ہیں۔ یا حرکت مطلق ہو جیسے عالم
کی حرکت یا اضافی۔ ان میں سے کوئی حالت بھی لذت میں موجود نہیں ہے یہ
ممکن ہے کہ خوش ہو جائے یا جیسے جلدی سے غصہ آ جائے مگر جلدی سے
خوش ہو جانا یا باضافت یعنی بقابلہ کسی اور شخص کے جیسے چلنا جا یا بڑھنا جا
سے وغیرہ پس انتقال خوشی کی حالت میں جلد یا دیر میں ممکن ہے لیکن فعلی تجربہ
لذت کا یعنی حالت خوش ہونے کی جلد نہیں ہو سکتی۔

کس معنی سے لذت عمل پیدائش ہو سکتی ہے بدلتا ہے یہ صورت نہیں ہے
کہ کوئی چیز کسی اور چیز سے پیدا ہو سکتی ہے ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ ایک چیز دوسری
چیز میں منقلب ہو جائے جس سے وہ چیز پیدا ہو اور الم فلا جہ اس چیز کی جس سے
لذت کی پیدائش ہے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ الم نقص ہے فطری حالت کا اور لذت
اس کی تکمیل ہے۔ لیکن نقص اور تکمیل بدن کے وجدان میں۔ پس اگر
لذت فطری حالت کی تکمیل ہے پس وہ جزو جو مقام ہے تکمیل کا خوشی کو جو
کچھ کہیں یعنی بدن لیکن یہ صورت نہیں ہے۔ پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ لذت فطری
حالت کی تکمیل نہیں ہے اگر کسی کو لذت حاصل ہو جبکہ عمل تکمیل کا جاری ہو صریح
کسی پر عمل جاری ہو تاہو تو وہ الم کو محسوس کرے۔ یہ رائے لذت کے
بارے میں کہ عمل تکمیل ہے بظاہر کھانے اور پینے کی لذت اور الام سے پیدا
ہوئی ہے کیونکہ ان حالتوں میں اول ہم کو ایک نقص کا حس ہوتا ہے اور

لذت عمل پیدائش
نہیں ہے

اس سے اولاً الم پہنچتا ہے اور پھر لذت کا حس ہوتا ہے جبکہ سیری یا تکمیل ہو جاتی ہے لیکن یہ کل لذتوں کی حالت میں درست نہیں ہے مثلاً لذتیں یا خدایات کی ان میں پہلے الم نہیں ہوتا نہ لذتوں میں حواس کی خوشبو نہ بعض آوازوں سے یا مناظر سے یا یاد سے خوشگوار باتوں کی اور امیدیں۔ وہ کیا چیزیں ہیں جن کا عمل سیدائش ہوتا ہے؟ کیونکہ ان صورتوں میں کوئی نقص نہیں محسوس ہوتا جس کی تکمیل ہو۔

لیکن اگر مثالیں لے اخلاقی کی لذتوں کی پیش کی جائیں اور اس سے ثابت کیا جا کہ لذت بری چیز ہے تو ہم جواب دیں گے کہ وہ درحقیقت خوشگوار نہیں ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ ایسے لوگوں کے لئے خوشگوار ہوں جو بری حالت میں ہیں تو اس سے یہ استدلال نہیں ہو سکتا کہ وہ خوشگوار ہیں الا ان لوگوں کے لئے جن کا مذکور ہوا جیسے وہ لوگ جو بیمار ہوں ان کے لئے بعض چیزیں صحت بخش یا شیریں یا تلخ ہوں تو وہ درحقیقت ایسی نہیں ہیں۔ یا بعض چیزیں سفید ہوں کیونکہ وہ ایسے لوگوں کو جن کو آتش ب چشم ہو سفید نظر آتی ہیں تو درحقیقت سفید نہیں ہیں۔

شاید حقیقت کا بیان یہ ہے کہ لذتیں مطلوب ہیں لیکن ایسی نہیں جن کا مبدأ خلاف اخلاق ہو جیسے دولت خوشگوار ہے لیکن نہ اس طرح کہ اپنے ملک کے ساتھ دغا کر کے حاصل کی جائے یا صحت اچھی چیز ہے مگر نہ اس طرح کہ ایسی غذا کھا کے حاصل کی جائے جو صحت بدگوار ہو۔ یا اس طرح کہیں کہ لذتیں مختلف اقسام کی ہیں وہ جن کا مبدأ شریفانہ ہے وہ مختلف ہیں ایسی لذتوں سے جو خلاف عزت ہیں اور یہ غیر ممکن ہے کہ عدل کی لذت سے مستفید ہو جب تک خود عادل ہو یا موسیقی کی لذت سے جب تک موسیقی داں نہ ہو و علیٰ ہذا القیاس الی غیر ہا۔ جو فرق دوست اور خوشامدی میں نکالا گیا ہے اس سے یہ حقیقت واضح ہو جاتی ہے کہ لذت کوئی اچھی چیز نہیں ہے یا یہ کہ لذتیں مختلف اقسام کی ہیں۔ کیونکہ یہ ظاہر ہے کہ مقصود دوست کا معاشرت سے نیک ہے اور معاشرت خوشامدی کی خوشگوار ہے اور درحالیہ خوشامدی کی خدمت کی جاتی ہے بلکہ غرض دوست کی تعریف کی جاتی ہے کوئی شخص اس کو پسند نہ کرے گا کہ تمام زندگی اس کا ذہن بچوں کا مارا ہے

اگرچہ وہ بچوں کی لذتوں سے بخوبی محظوظ ہوا ہو یا ایسے افعال سے لذت حاصل کرے جو بالکل شرمناک ہوں گو کہ اس کو ایسا کرنے سے کوئی دکھ نہ ہو۔ اور بھی بہت سی چیزیں ہیں جن سے دل ٹکنا چاہئے اگرچہ ان سے کوئی لذت نہ حاصل ہو مثلاً نظارہ حافظہ علم اور فضائل کا التساب۔ اور اگر یہ سچ ہو کہ ان کے ساتھ ضرور لذت لگی ہوئی ہے تو کیا مضائقہ ہے کیونکہ لازم ہے کہ ہم ان کو طلب کریں اگرچہ لذت ان سے حاصل ہو۔ پس یہ واضح ہے کہ لذت خیر اعلیٰ نہیں ہے اور نہ یہ لذت مطلوب ہے۔ اور بعض لذتیں ایسی ہیں جو بالذات مطلوب ہیں اور ان کی قسم یا ان کا میدان اور لذتوں سے مختلف ہے۔

لذت اور الم کے بارے میں جو رائے اختیار کی گئی ہیں بیان مذکور کو اس کے لئے ہم کافی سمجھ سکتے ہیں۔

باب سوم لذت کی ماہیت

لیکن لذت کی ماہیت یا خاصہ زیادہ تر واضح ہو جائے گا اگر ہم اپنے اجتماع کو ابتدا سے شروع کریں۔

معلوم ہوتا ہے کہ فعل بصریت کا کامل یا تمام ہے ہر وقت اس میں کوئی کمی نہیں ہے جو بعد میں پیدا ہوا اور اس کو اپنی قسم میں کامل بنا دے۔ لذت ظاہر آشاہ بصریت کے ہے اس اعتبار سے۔ نہ کسی وقت یہ ممکن ہے کہ ایک ایسی لذت پائی جائے جو اس کی بقا کو بڑھا کے اس کو اپنی قسم میں کامل کر دے۔

اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ لذت حرکت نہیں ہے کیونکہ ہر حرکت ایک وقت معین چاہتی ہے اور ایک انتہا کا قصد کرتی ہے مثلاً مہار کا فن کامل یا تمام ہو گا جب وہ اپنے مقصد کو پورا کر دے یہ تمام ہے یہ اعتبار اپنے پورے وقت کے جو کہ تعمیر نے لیا یا باعتبار اس آن کے جبکہ یہ پورا ہوا لیکن وقت کے مختلف اجزائیں مختلف اعمال یا حرکت نام کامل ہوتے ہیں یا مختلف ہوتے ہیں از روئے قسم کل سے اور مختلف اجزاء سے بھی۔ مثلاً پتھر کو لگانا مختلف ہے ستون میں نالیان بنانے سے اور دونوں مختلف ہیں گل مندر کی تعمیر اور جب مندر پورا تعمیر ہو گیا اور جو مقصد تھا اس میں کچھ باقی نہ رہا اور فرش اور گولا کانس کا بھی ناظام نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک ایک چیز ہے مندر کی تعمیر سے یہ اعمال تعمیری یا حرکت مختلف ہیں از روئے قسم اور یہ ممکن ہے کسی وقت جبکہ تعمیر کا کام جاری ہو کوئی حرکت پائی جائے جو تمام اور کامل ہو اپنی قسم میں۔ اگر ایسی حرکت

پائی بھی جائے تو پائی جائے گی پورے وقت میں ۔
یہی حال چلنے کا ہے یا کوئی اور عمل ۔ کیونکہ یہاں بھی اگرچہ جملہ
نقل مکان ایک حرکت ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ ۔ نقل مکان
کی بھی مختلف قسمیں ہیں اڑنا چلنا ۔ کودنا وغیرہ ۔ نہ صرف یہ بلکہ چلنا ۔
خود بھی ایک مختلف قسم ہے کیونکہ ابتدائے مسافت اور انتہا
یکساں نہیں ہیں پوری سیر میں اور اس کے ایک جز میں یا ایک جز میں سیر کو
اور دوسرے میں بلکہ یہ ایک ہی شے نہیں ہے کہ ایک خط پر عبور ہو یہ مختلف
ہے دوسرے خط سے ۔

حرکت کے مضمون پر بحث صحیح صحیح ایک اور مثال میں کی گئی ہے حرکت
بدلتہ پوری نہیں ہوتی کسی یا ہر جز وقت میں چونکہ مبداء اور انتہا مختلف اقسام کے ہوا
کرتے ہیں بخلاف لذت کے جو کہ تمام اور کامل ہوتی ہے اپنی قسم میں کسی ایک جز وقت
میں یا ہر جز وقت میں ۔

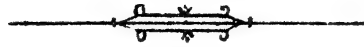
پس یہ واضح ہے کہ حرکت اور لذت ایک دوسرے سے جدا ہیں اور لذت
ایسی چیز ہے ۔ جو تمام اور کامل ہے ۔

دوسری علت اس لئے کہ اختیار کرنے کی یہ ہے کہ حرکت غیر ممکن ہے
الا ایک جز وقت میں مگر لذت ایسی نہیں ہے کیونکہ لذت ان واحد کی پوری لذت ہے
بیانات مذکورہ بالا سے یہ واضح ہے کہ لذت کے بارے میں جو کہا ہے
کہ وہ ایک حرکت یا عمل پیدائش ہے یہ درست نہیں ہے ۔ کیونکہ یہ بیان ہر
چیز پر صادق نہیں آتا بلکہ صرف ان چیزوں پر صادق آتا ہے جو قابل قیمت ہوں
اجزائیں اور پوری ہوں ۔ کیونکہ عمل پیدائش ایک فعل بھر میں یا نقطہ تعلیمی میں
یا ایک اکائی میں نہیں ہے اور نہ ان میں سے کوئی چیز حرکت ہے یا عمل پیدائش
ہے اس سے نتیجہ ہوا کہ ایسا کوئی عمل لذت میں نہیں ہے کیونکہ یہ پوری ہے ۔

لے طبیعیات مقالہ حرکت ۱۲ مترجم ۔

لے نقطہ تعلیمی ہندسی نقطہ بتا بلکہ جہری کے جوہر فریضی مادی نقطہ ہے ۱۲ مترجم ۔

باب چہام شرائط کامل فعلیت کے



ہر حالتہ اپنی فعلیت اپنے معروض یہ کام میں لاتا ہے اور فعلیت اسی صورت میں کامل ہوگی جبکہ حالتہ خود درست حالت میں ہو اور معروض سب سے اشرف ہے جو کہ اس حالتہ کی حکومت میں واقع ہوتا ہے کیونکہ یہ سب سے بڑھا ہوا خاصہ کامل فعلیت کا ہے۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اگر خود جس کے بارے میں کہا جائے یا آلہ جس کے بارے میں جس میں یہ جس موجود ہے کہ وہ فعلیت کو کام میں لاتا ہے۔ ہر صورت میں فعلیت اعلیٰ ترین ہے جبکہ وہ حقہ جو کام کرتا ہے بہترین حالت میں ہو اور وہ معروض جو اس کی حکومت میں واقع ہوتا ہے وہ اعلیٰ ترین معروض ہو ایسی فعلیت نہ صرف کما حقہ کامل ہے بلکہ سب سے زیادہ خوشگوار بھی ہے۔ کیونکہ جلد احساس میں لذت ہے اور اسی طرح ہر خیال اور فکر میں۔ اور فعلیت سب سے بڑھ کے خوشگوار ہے۔ جبکہ وہ بالکل کامل ہے۔ اور یہ بالکل کامل اس وقت ہوگی جبکہ وہ فعلیت ایسے حقہ کی ہو جو درست حالت میں ہو اور سب سے عمدہ معروض پر عمل کرتی ہو جو اس کی حکومت میں واقع ہو۔ لذت کامل کرتی ہے فعلیت کو لیکن نہ اس طرح جس طرح عموماً حالتہ کی یا حالتہ کے معروض کی اس کو کامل کرتی ہے۔ ٹھیک اسی طرح جس طرح صحبت جاری ہستی کی ہے۔ صحت کی حالت میں ایک مفہوم سے اور طیب علت ہے دوسرے مفہوم سے۔

یہ صاف ظاہر ہے کہ ہر حالتہ کی ایک خاص لذت ہوتی ہے ہم کہہ سکتے ہیں

خوشگوار نفا سے خوش آید آوازیں وغیرہ۔ اور یہ بھی واضح ہو کہ لذت زیادہ سے زیادہ ہوگی جبکہ حاستہ بہتر ہو اور اس کا معروض بہتر ہو لیکن اگر حسن کرنے والا موضوع اور محسوس معروض بہتر ہوں تو حاستہ لذت ہوگی جب تک کہ موضوع فاعل ہو اور معروض متفعل۔ جب کہا جاتا ہے کہ لذت کامل کرنی سب سے فعلیت کو تیرہ کوئی حالت باصفت نہیں ہے جو کہ داخل ہو موضوع میں بلکہ کمال اس پر اضافہ کیا گیا ہے جس طرح شگفتگی نوجوانی کی ان لوگوں میں جو عنفوان شباب میں ہوں۔

جب تک معروض خیال یا احساس کا اور نفا و یا غور کرنے والا موضوع ایسے ہوں جیسے ہونا چاہیے تو لذت ہوگی فعلیت کی مزاولت میں کیونکہ یہ طبعی نتیجہ ہے جبکہ فاعل اور معمول میں وہی تعلق ایک دوسرے کے ساتھ باقی رہے۔

اب یہ سوال ہو سکتا ہے کہ کیا سب سے کہ کوئی شخص علی الاطلاق لذت کا احساس نہیں کر سکتا؟ غالباً اس کا یہ سبب ہے کہ ہم اکتا جاتے ہیں۔ انسان اس قابل نہیں ہے کہ وہ فعلیت کو علی الاطلاق جاری رکھ سکے اور چونکہ فعلیت ختم ہو جاتی ہے پس یہی حال لذت کا ہوتا ہے کیونکہ لذت ملازم ہے فعلیت کو۔ یہی سبب ہے کہ بعض چیزوں سے لذت حاصل ہوتی ہے جب وہ جدید ہوتی ہیں لیکن بعدہ لذت کم ہو جاتی ہے۔ کیونکہ ابتدا میں عقل کام میں آتی ہے اور وہ اپنے آپ کو معروض کے ساتھ بندت معروض کر دیتی ہے۔ جیسے ہم کسی شخص کا چہرہ خوب عطا سے دیکھتے ہیں اس کے یہاں سننے کے لئے لیکن میں یہ فعلیت میں وہ شدت نہیں رہتی اور سست ہو جاتی ہے۔ اور اسی سے لذت بھی افتادہ ہو جاتی ہے۔

یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ ہر شخص لذت کی خواہش کرتا ہے کیونکہ ہر شخص زندگی کا گردیدہ ہے۔ مگر زندگی ایک نوع کی فعلیت ہے اور ہر شخص کی فعلیت اس حیز میں اور ایسے ذریعوں سے اپنے آپ کو ظاہر کرتی جو اس شخص کے دل پر موثر ہوں۔ مثلاً موسیقی والی اپنے کانوں کی مزاولت کے لئے گانا سننا چاہتا ہے طالب علم اپنی عقل کو غور و فکر میں مصروف رکھتا ہے دقت علی بنہا۔

مگر لذت فعلیتوں کو کامل کر دیتی ہے لہذا زندگی کو کامل کرتی ہے جو مقصود انسانی خواہش کا ہے۔ لہذا لذت کا قصہ درنا مستطی

نہیں ہونا
علی الاطلاق
لذت کا۔

ہے کیونکہ ہم میں سے ہر شخص کی زندگی کو یہ کامل کرتی ہے اور زندگی خواہش کا مروض ہے۔

باب پنجم لذت اور زندگی



آیا ہم زندگی کی خواہش لذت کے لئے کرتے ہیں یا لذت کو زندگی کے لئے طلب کرتے ہیں اس سوال کو اس وقت خارج کر دینا چاہئے۔ کیونکہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ لذت اور زندگی ایک دوسرے کے ساتھ جڑے ہوئے ہیں اور ان میں جدائی ممکن نہیں ہے کیونکہ لذت غیر ممکن ہے بذیہ فعلیت کے اور یہ فعلیت لذت سے کامل ہوتی ہے۔ اگر ایسا ہو تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ لذتوں کے مختلف اقسام ہیں چونکہ ہم مانتے ہیں کہ مختلف اقسام کی چیزیں وہ ایسی چیزوں سے عجیب کو پہنچتی ہیں جن کی جو مختلف قسمیں ہیں کیونکہ بڑا جتن یہ ہمارا بلکہ جاری ہے فطرت کے کاموں میں یا صنعت کے کاموں میں مثلاً حیوانات و رحمت تصویریں مجھے مکان یا کوئی شے اسباب غانہ سے اسی طرح ہم مانتے ہیں کہ توانائیاں جو مختلف اقسام کی ہیں وہ کامل ہوتی ہیں۔ ایسی چیزوں سے جو خود بھی مختلف اقسام کی ہیں۔

لذت کے
مختلف اقسام

پس لذتیں عقل کی مختلف ہیں جس کی لذتوں سے اور پھر وہ بھی ایک دوسرے سے مختلف اقسام کی ہیں۔ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو لذتیں ان کی تکمیل کرتی ہیں وہ بھی مختلف ہیں نتیجہ اس حاصل سے پیدا ہو گا کہ ہر لذت اس فعلیت کے ساتھ جس کو وہ مکمل کرتی ہے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ چونکہ فعلیت ترقی کرتی ہے اپنی مخصوص لذت سے گویا کہ فعلیت خوشگوار ہے تو غالباً حقیقی فیصلہ پہنچ جاتے ہیں یا صحیح نتیجہ پر کسی معاملہ میں فائز ہوتے ہیں۔ ایسا ہی نتیجہ ہو گا کہ جو لوگ جیو مٹری (علم ہندسہ) کے شائق ہیں تو وہ بہتر مہندس ہوں گے اور ہندسہ کے مختلف مسائل کو بہتر طور

سمجھنے کے نسبت اور لوگوں کے یہی حال ان لوگوں کا ہو گا جو موسیقی کے شائق ہیں یا فنِ تعمیر کے یا اور کوئی مضمون۔

ان کی ترقی اپنے مضمون خاص میں اس لذت پر موقوف ہے جو ان کو اس مضمون سے حاصل ہوتی ہے۔ لذت مدد دیتی ہے فعلیت کی ترقی میں اور جو چیز کسی چیز کے ترقی دینے میں مدد دے وہ اس چیز سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ جب چیزیں مختلف اقسام کی ہوں تو وہ چیزیں جو ان سے قریبی تعلق رکھتی ہیں وہ بھی مختلف اقسام کی ہوں گی۔

لذتِ اولیت

یہ اور بھی واضح ہو جاتا ہے جب ہم یہ شائدہ کرتے ہیں کہ وہ لذتیں جو ایک فعلیت سے پیدا ہوتی ہیں وہ دوسرے کی مزاولت کو مانع ہوتی ہیں مثلاً جو لوگ نئے کے شائق ہیں وہ اس قابل نہیں ہیں کہ کسی حجت کی جانب متوجہ ہو سکیں جب وہ کسی کو نئے بجاتے ہوئے سنتے ہیں چونکہ ان کو زیادہ لذت حاصل ہوتی ہے لے نوازی سے یہ نسبت اس فعلیت کے جس کی طرف ان کی توجہ اس وقت چاہی جاتی ہے۔ لہذا لذت نے نوازی کی ان کی احتجاجی فعلیت کو فنا کر دیتی ہے۔ ایسا ہی نتیجہ اور صورتوں میں بھی واقع ہوتا ہے جبکہ ایک شخص اپنی فعلیت کو دو مضمونوں سے وقت واحد میں مصروف کرنا چاہتا ہے جو ان دونوں میں زیادہ خوشگوار ہوگی وہ دوسری کو رد کر دے گی خصوصاً ایسی صورت میں جبکہ وہ بہت ہی خوشگوار ہوئے کہ فعلیت دوسری کی بالکل غائب ہو جائے گی علیٰ ہذا جب ہم ایک چیز سے بہت ہی مسرت حاصل کرتے ہوں تو ہم کچھ اور کام کر ہی نہیں سکتے۔ صرف اس حالت میں جبکہ ہم کو ایک چیز کی بالکل پروا نہ ہو تو ہم دوسرا کام بھی کر سکتے ہیں جیسے لوگ تھیلہوں میں شٹھائیاں کھاتے ہیں وہ یہ کام خوب کریں گے جبکہ ایک ٹرے ہوں۔

چونکہ لذت جو مخصوص ہو ایک فعلیت سے وہ اس کو جلا کرتی ہے اور زیادہ استواری اور عملی بخشی ہے در حالیکہ مخالف لذتیں اس کو خواب کر دیتی ہیں تو یہ صاف ظاہر ہے کہ ان لذتوں میں فرق بتین ہے پس یہ کہا جاسکتا ہے کہ مخالف لذتوں میں ان کا وہی اثر ہے جیسے ان الام کا جاس کے موافق ہوں

کیونکہ جو عالم موافق کسی فعلیت کے ہو وہ اس فعلیت کو فنا کر دیتا ہے مثلاً جب کوئی شخص کھینے کو یا فکر کرنے کو یا نیکو کار ہائے اور اس سے الم ہو تو وہ نہ کھے گا۔ یا نہ غور کرے گا جیسی کہ صورت ہو۔

پس لذتیں اور آلام جو مخصوص ہوں کسی فعلیت سے ان کا اثر خلافت ایک دو سرے کے ہو گا اس فعلیت پر یہ مخصوص سے میری مراد یہ ہے کہ جو اس فعلیت سے بالذات پیدا ہو۔ لیکن یہ بیان ہو چکا ہے کہ مخالف لذتیں تقریباً وہی اثر رکھتی ہیں جیسے الم وہ فنا کرنے والی فعلیت کی ہیں اگرچہ یکساں طریق سے فنا کرنے والی نہیں ہیں۔ پھر چونکہ فعلیتیں بھلائی یا برائی میں مختلف ہوتی ہیں بعض مطلوب اور بعض غیر مطلوب اور بعض نہ یہ ہوتی ہیں نہ وہ یہی صورت لذتوں کی بھی ہے کیونکہ کلمہ فعلیت کی ایک خاص لذت ہے۔ اس طرح وہ لذت جو مخصوص ہے ایک نیک فعلیت کے ساتھ وہ نیک ہے اور جو مخصوص ہے فرد یا یہ فعلیت سے وہ بد ہے کیونکہ خواہشیں شریفانہ فعل کی بذات خود قابل سائنس ہوتی ہیں اور خواہشیں شرماک فعل کی قابل طاعت ہیں مگر وہ لذتیں جو فعلیتوں میں موجود ہیں وہ زیادہ خصوصیت کے ساتھ ان سے مخصوص ہیں نسبت خواہشوں کے چونکہ اسی جن کا ذکر ہوا تھا کہ انہیں ان فعلیتوں سے از روئے وقت اور ماہیت کے لیکن پہلے جن کا ذکر ہوا تھا وہ قریبی تعلق رکھتی ہیں از روئے وقت فعلیتوں سے اور ان کی شناخت اس قدر دشوار ہے کہ یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا فعلیت اور لذت بعینہ ایک ہیں۔

مگر یہ واضح ہے کہ لذت بعینہ وہ چیز نہیں ہے جو خیال یا احساس ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو مجب تھا لیکن عدم امکان ان کے ایک دو سرے سے جدا کرنا بعض لوگوں کو مجبور کرتا ہے کہ وہ انکو بعینہ ایک سمجھیں پس چونکہ فعلیتیں جدا گانہ ہیں اسی طرح لذتیں بھی ہیں نظر مختلف ہے بلکہ افضل ہے لمس سے سبب ہونے میں۔ ساعت اور شمار افضل ہیں ذائقہ سے۔ پس اسی کے مطابق ان کی لذتوں میں بھی فرق ہے۔ عقلی لذتیں بھی مختلف ہیں جیسی لذتوں سے اور ان سے اعلیٰ ہیں۔ اور مختلف اقسام لذات حسیہ کے ہیں یا لذات عقلیہ کے۔ معلوم ہوتا ہے کہ لذت ہے اور فعل بھی ہے جو کہ ہر ذی حیا سے مخصوص ہے یعنی وہ لذت جو ساری ہے ان کی فعلیت میں۔ اگر ہم جائزہ لیں

اشخاص پر غور کریں تو ہم کو معلوم ہو کہ ایسا ہی ہے کیونکہ لذتیں ایک گھوٹے ایک کتے اور ایک انسان کی جدا جدا ہیں اور بقول ہر قلبی طاس کے لگدھار تزیج و بگا ایک گھٹے خشک گھاس کو سوسنے پر کیونکہ چارہ زیادہ خوشگوار ہے کہ مھوں کے لئے بہ نسبت سوسنے کے۔

چونکہ لذتیں ہستیوں کی جواز و معیے قسم مختلف ہیں مختلف اقسام کی ہیں تو یہ معقول ہو گا کہ ایک ہی نوع کی لذتوں میں کچھ فرق نہ ہو گا۔ لیکن کم از کم انسان کے معاملے میں فرق بین ہے۔ وہی چیز جس جو بعض لوگوں کو لذت دیتی ہیں بعض کو الم بعض کے لئے وہ مہلوم (بیخودہ) اور قابل نفرت ہیں دوسروں کے لئے خوشگوار اور قابل لذت ہیں۔ مثلاً شیرینی پر یہ امر صادق ہے وہی چیز جس ایک شخص کو شیریں نہیں معلوم ہوتی بنجار میں اور ایک شخص کو صحت میں۔ وہی چیز ایک بجا کو گرم نہیں معلوم ہوتی اور ایک اور شخص کو جو تندرست ہے معلوم ہوتی ہے اور چیزوں پر بھی یہی امر صادق آتا ہے۔

لیکن ان سب صورتوں میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ درحقیقت جو چیز جیسی ایک نیک آدمی کو معلوم ہوتی ہے ویسی ہی وہ ہے لیکن اگر یہ سب بیان اس صورت کا ہے جیسا کہ بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ اگر نیک آدمی نیکی کی جہت سے بیجا نہ ہر چیز کا ہے تو لذتیں بھی ایسی ہی چیزیں ہیں جو نیک آدمی کو لذتیں معلوم ہوں وہی درحقیقت لذتیں ہیں اور جو چیزیں اس کو مسرت بخشتی ہیں وہی خوشگوار ہیں۔ کوئی تعجب نہیں کہ اگر وہ کسی چیز کو ناموافق پاتا ہے وہ کسی اور شخص کو خوشگوار معلوم ہو کیونکہ انسان مستوجب اکثر خرابیوں اور نا پاکوں کے ہیں۔ ایسی چیزیں ایسے ہی لوگوں کے لئے خوشگوار ہیں اور صرف انھیں کے لئے جبکہ وہ اس حالت میں ہوں۔

پس یہ واضح ہے کہ جو لذتیں شرمناک مان لی گئی ہیں ان کو لذت نہ کہیں الا ایسے لوگوں کے ساتھ نسبت دیکھے جو بالکل خراب ہیں۔ مگر یہ سوال باقی رہ جاتا ہے۔ کہ ان لذتوں میں جو اچھی معلوم ہوتی ہیں ان کا خاص یا مابیت ان لذتوں کی کیا ہے جو اس کے لائق ہیں کہ ان کو خاص لذات انسان کہیں؟ یہ صاف ظاہر ہے فعلیتوں پر غور کرنے سے کیونکہ فعلیتیں اپنے سلسلہ میں لذتوں کو لاتی ہیں۔

پس خواہ ایک فطرت ہے یا چند جو خوش قسمت آدمی سے تعلق رکھتی ہیں یہ لذتیں
 ہی ہیں جو فطریاتوں کو کامل کرتی ہیں اور ان کو خصوصیت کے ساتھ ان کی مناسب
 لذتیں کہیں گے اور سب لذتیں صرف ثانوی یا کسری یا نقص مفہوم سے انسان
 کی لذتیں کہیں گے جیسے اور سب فطریاتیں۔

باب ششم سعادت

بعد بحث جملہ اقسام کی نیکیوں اور دوستی اور لذت کے اب یہ باقی رہتا ہے ایک خاکہ سعادت کا کھینچا جائے جو نہ کہ ہم سعادت کی یہ تعریف کر چکے ہیں کہ وہ انسانی چیزوں کا انجام ہے ہم اس بحث کا اختصار کر سکیں گے اگر ہم اجمالاً گذشتہ بیانات کا پتھر اعادہ کریں۔

ہم نے کہا ہے کہ سعادت کوئی اخلاقی حالت نہیں ہے۔ اگر یہ ہوتی تو معمول ہو سکتی ایسے شخص پر جو تمام عمر سونے میں بسر کرے وہ ایک نیاتی زندگی بسر کرتا ہے یا ایسے شخص پر جو انتہا کا بد بخت ہو۔ مگر ہم اس واسطے کو بالکل تسلیم نہ کریں تو یہ تعریف کریں گے کہ سعادت کسی قسم کی فعلیت ہے جیسا کہ پہلے کہا گیا تھا اور اگر فعلیتیں یا ضروری ہیں اور مطلوب ہیں بطور کسی اور چیز کے واسطے کے یا بالذات مطلوب ہیں۔ یہ ظاہر ہے کہ ہم کو چاہئے کہ سعادت کی یہ تعریف کریں کہ وہ اس درجہ کی فعلیتوں سے متعلق کمزوری ہے جو بذات خود مطلوب ہیں بطور واسطہ کسی اور چیز کے مطلوب نہیں ہیں کیونکہ سعادت کو کوئی احتیاج نہیں ہے وہ بذات خود کافی ہے۔

پھر فعلیتیں بالذات مطلوب ہیں جب سوائے فعلیت کے ہم کو ان سے کسی اور چیز کی توقع ہو۔ یہ صورت نیک افعال کی ہے کیونکہ مزاولت شرافت اور نیکی کی ایسی چیز ہے جو بالذات مطلوب ہے یہی صورت ایسے تفریحی اشغال کی بھی ہے جو خوشگوار ہیں ہم ان کو بطور واسطہ اور چیزوں کے نہیں چاہتے کیونکہ وہ ہم کو بعض معمولی کے اکثر ضرر پہنچاتے ہیں کیونکہ ہم کو اپنی ذات اور مال سے بے خبر کر دیتے ہیں یہ

اشغال اکثر ایسے لوگوں کے مقدمہ میں ہوتے ہیں جن کو دنیا کے لوگ سعید کہتے ہیں اسی طور سے وہ لوگ جو ان تفریحات میں چالاک وہ اکثر خود مختار بادشاہوں کی سرکار میں ہر لحاظ سے ہوتے ہیں کیونکہ وہ خود مختار بادشاہوں کو ایسے امور سے خوش کرنے میں جو ان بادشاہوں کو مطلوب ہیں اور ان کا مطلوب یہی ہے کہ اپنے وقت کو خوش حالی سے گذاریں اس کا سبب کہ یہ چیزیں اجزاء سعادت سمجھی جاتی ہیں کہ جو لوگ اعلیٰ مرتبوں پر ہیں اپنا وقت فرصت ان اشغال میں بسر کرتے ہیں لیکن ایسے لوگ میرے خیال میں معیار نہیں ہیں۔ کیونکہ اعلیٰ مرتبہ نیکی یا عقل کا ضامن نہیں ہے یہ وہ منہج ہے جن پینک فعلیتیں موقوف ہیں۔ اور جب ان لوگوں نے خالص اور آزاد لذت کا مزہ انہیں چکھا تو یہ جسمانی لذتوں میں منہمک ہو جاتے ہیں اس سے یہ استدلال نہیں ہو سکتا کہ یہ لذتیں راجح ہیں کیونکہ یہ تو بچے بھی خیال کرتے ہیں کہ جو چیز قیمتی اور معزز ہیں ان میں وہی بہترین ہیں۔ پس یہ بالکل معقول امر ہے کہ جس طرح بڑے اور بچے معزز امور کے ٹھنڈے میں اختلاف رکھتے ہیں ایسا ہی اختلاف نیاں اور بد آدمیوں کے ٹھنڈے میں ہونا چاہیے۔

چونکہ اکثر کہا گیا ہے کہ جو چیزیں قابل عزت اور خوشگوار ہیں نیک آدمیوں کے نزدیک حقیقت میں معزز اور خوشگوار ہیں لیکن ہر شخص اس فعلیت کو محسوس کرتا ہے جو اس کی اخلاقی حالت کے مطابق سب سے زیادہ مطلوب ہے لہذا نیک آدمی اس فعلیت کو جو نیکی کے مطابق ہو سب سے زیادہ مطلوب سمجھتا ہے۔

پس سعادت تفریحی شغل نہیں ہے یہ ماننا خلاف قیاس ہو گا کہ انجام انسانی حیات کا تفریحی شغل ہے اور ہم تمام عمر محنت کریں اور حلیف برداشت کریں تفریح کے لئے۔ کیونکہ ہمارے بارے میں یہ کہا جائے گا کہ ہم ایسی چیزوں کی خواہش رکھتے جو اور کسی چیز کے حاصل کرنے کے وسیلے ہیں الا سعادت کیونکہ وہ انجام ہے یا مکمل حالت ہے۔

یہ حقاقت اور بالکل مفلا نہ حرکت ہے کہ سنجیدگی سے محنت کی جائے اور رنج اٹھایا جائے تفریح کے لئے۔ مگر تفریح ہماری اس غرض سے کہ سنجیدگی حاصل ہو جائز نہ ہو جیسے اناخارکس نے کہا ہے کہ تفریح ایک طرح کی تحیف ہے اور

تخفیف

اور ہم ہمیشہ کام نہیں کر سکتے اور تخفیف کی ضرورت ہے۔ پس تخفیف انجام نہیں ہے کیونکہ ہم اسے اس لئے مستفید ہوتے ہیں کہ یہ ایک وسیلہ فعلیت کا ہے۔ مگر یہ معلوم ہوتا ہے کہ سفید زندگی نیک کی زندگی ہے اور ایسی زندگی سفید ہے یہ محض تفریح نہیں ہے۔ ہم ایسی چیزوں کو سفید کہتے ہیں کہ وہ ان چیزوں سے بہتر ہیں جو ضحاک اور کول پہلانے کے لئے ہیں سفید و چیزیں نیک ہیں، اور فعلیت انسان کے جو اعلیٰ کی یا بہتر انسان کی حیثیت زیادہ نیک ہوتی ہے۔ مگر فعلیت اس کی جو بہتر ہو بالضرور اعلیٰ اور سفید تر ہوگی۔ یہ شخص حیوانی لذتوں سے مستفید ہو سکتا ہے خواہ غلام ہو خواہ آزاد بہترین انسانوں سے۔ لیکن کوئی شخص یہ نہ کہیگا کہ غلام میں صلاحیت سعادت کی ہے جب تک کہ اس میں صلاحیت آزاد زندگی کی نہ ہو کیونکہ سعادت تفویجی اشغال نہیں ہیں جس کو ہم بیان کر چکے ہیں بلکہ وہ نیک فعلیتیں ہیں اور یہ مذکور ہو چکا ہے۔

باب ہفتم سعادت نیک فعلیت ہے



اگر سعادت کی حقیقت نیک فعلیت ہے تو یہ مان لینا معقول ہے کہ وہ فعلیت اعلیٰ ترین نیک کی ہے۔ یاد دہری لفظوں میں ہماری ماہیت کے جز اعلیٰ کی فعلیت ہے خواہ وہ عقل ہو خواہ کوئی ایسی چیز ہو جس کی حکومت اور فرمانروائی کا حق از روئے فطرت حاصل ہے۔ اور اشیائے شریف اور الہیہ کا تصور حاصل کرنا خواہ بذات خود وہ شے الہی ہو خواہ باضافت ہماری جز الہی کے ماہیت کی یہ فعلیت ایسے جز کی ہے بمطابقت اپنی مخصوص نیک کے جو کہ کامل سعادت ہے۔

یہ بیان ہو چکا ہے کہ یہ عقلی فعلیت ہے یعنی ایسی فعلیت جو غور اور خوض کی صورت اختیار کرتی ہے۔ یہ نتیجہ ہماری پیشتر کی بحثوں کے موافق ہے بلکہ صدق کے ساتھ۔ کیونکہ عقلی سب سے اعلیٰ فعلیت ہے کیونکہ حدی استدلال ہمارے جملہ قوے سے اعلیٰ ہے اور وہ سروضات جسے حدی استدلال متعلق ہے وہ اعلیٰ درجہ کی چیزیں ہیں جو ہمارے معلومات سے ہیں۔ یہ سب سے زیادہ استمراری ہے کیونکہ ہمارا عقل بہت سہولت سے استمراری ہو سکتا ہے

سعادت ایک
عقلی فعلیت ہے

لے یہ حوالہ محل ہے ملے گرنٹ کا یہ مشورہ ہے کہ اسطو کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ استدلال مقالہ ششم میں مذکور ہوا ہے اور یہ ثابت کرتا ہے کہ سعادت کی خوشی یا عقلی ماہیت ہے ۱۲ مترجم یونانی۔

بہ نسبت کسی قسم کے فعل کے ہم یہ بھی سوچتے ہیں کہ لذت ایک اصلی عنصر سعادت کا ہے اور یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ کوئی نیک فعلیت ایسی خوشگوار نہیں ہے جیسے فعلیت عقل کی یا فلسفیانہ تامل۔ بہ طور معلوم ہوتا ہے کہ فلسفہ عجیب اور خالص اور تصنیفی لذتیں رکھتا ہے۔ اور یہ مفروض کہ جو لوگ صاحب علم ہیں وہ اپنا وقت نہایت خوشگوار سی سے گزارتے ہیں بہ نسبت ان لوگوں کے جو سچائی کے جو یا ہیں۔

بالذات کافی ہونا بھی ایک اعلیٰ خاصیت عقلی فعلیت کی ہے کیونکہ عاقل اور عادل اور سب کو حاجت ضروریات زندگی کی ہے۔ لیکن جب ان کے لئے کافی سامان مہیا کر دیا جاتا ہے تو عادل کو ضرورت ایسے لوگوں کی ہے جن کے اوپر اور جن کے ساتھ وہ عدالت کو صرف کرے۔ اسی طرح صاحب عفت اور صاحب شجاعت اور ان کے سوا سب۔ لیکن صاحب دانش بذات خود تعقل کی صلاحیت رکھتا ہے اور جتنا زیادہ وہ صاحب عقل ہو اسی قدر زیادہ وہ ایسے تعقل کے قابل ہے شاید یہ اس کے لئے بہتر ہو کہ تعقل میں کچھ لوگ ایسے شریک ہوں تاہم وہ اعلیٰ درجہ کا بذات خود کافی ہے۔

معلوم ہو گا کہ تعقل ہی ایسی فعلیت ہے جو بالذات محبوب ہے کیونکہ اس کا نتیجہ سوا تعقل کے کیا ہے درحالیکہ جملہ اخلاقی افعال سے ماوراء ان افعال کے کوئی چیز اور کم و بیش حاصل کر لیتے ہیں۔

سعادت
اور فرصت

پھر یہ کہ سعادت کے لئے فرصت درکار ہے کیونکہ معروض ہمارے کاروبار کا فرصت ہے جیسے مقصد جنگ کا صلح ہے۔ فعلیت علیٰ نیکی کی سیاسیات یا جنگ میں ظاہر ہوتی ہے اور اس قسم کے افعال فرصت کے منافی ہیں۔ یہ بات فوجی افعال پر مطلقاً صادق آتی ہے کیونکہ کوئی شخص محض خوشی خواہاں جنگ کا خواہشمند نہیں ہوتا اور نہ جنگ پر آمادہ ہوتا ہے ایسے شخص کو مطلقاً خوشنوار کہیں گے جو اپنے دوستوں کو دشمن بنالے صرف اس لئے کہ ان سے جنگ کرے اور خون بہائے لیکن فعلیت مدبر ریاست کی بھی منافی فرصت کی ہے اس کا قصد یہ ہے کہ کوئی چیز سیاسیات سے علحدہ اور

اس کے ماوراء حاصل کرے یعنی قوت اور عزت یا کم از کم خود مدبر کی سی اور اس کے اہل وطن کی سی سب سے حساسیاسی فعالیت سے مختلف ہے اور اس کا مختلف ہونا اس طرح ثابت ہوتا ہے کہ ہم اس کو بطور ایک شے جداگانہ کے تلاش کرتے ہیں۔ اگر سیاسی اور فوجی افعال منجملہ نیک افعال کے خوبی اور عظمت میں سب سے بالاتر ہیں اگر وہ منافی فرصت کے ہیں اور ان کا کوئی خاص انجام ہے اور وہ بالذات مقصود نہیں ہیں اور چونکہ فعلیت مدسی استدلال کی اعلیٰ ہے نتیجہ کی عقلی ہونے کی حیثیت سے اور ان کا کوئی انجام ماوراء اپنی ذات کے نہیں ہے تاکہ خاص لذت حاصل ہو اور اگر یہ لذت فعلیت کو بڑھا دیتی ہے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ایسا بذات خود کافی ہونا اور مادی کا نہ ہونا جو ایک انسان کے لئے ممکن ہیں اور دوسرے جملہ صفات اقبالندی کے اس فعلیت سے عالم وجود میں آتے ہیں۔ پس یہ کامل سعادت ہے انسان کے لئے اگر کامل طولانی حیات عطا ہو کہ سعادت میں کوئی بے کمالی نقص نہیں ہوتی مگر ایسی حیات کی خوبی انسان کے لئے حد سے تجاوز نہ ہے۔ ایسی حیات اس کو اس کی انسانیت کے وسیلے سے نہیں عطا ہوتی جب تک کوئی الہی عنصر اس میں شامل نہ ہو۔

اس سعادت بزرور باذن نیست

تا نہ بخشد خداے بخشندہ

اور برتری اس فعلیت کی کسی اور نیکی کی فعلیت سے متناسب ہوگی برتری سے اس الہی عنصر کے جو انسان میں ہے اس کی مرکب یا مادی ذات کے ساتھ۔ (یعنی جو فضیلت الہی عنصر کو اس کی مادی ذات پر ہے وہی فضیلت اس فعلیت کو اس کی دوسری نیکی کی فعلیت پر ہے)۔

پس اگر بقاء انسان کی باقی ماہیت یہ سبب الہی ہے جو حیات اس کے موافق ہے وہ الہی ہے بمقابلہ عموم حیات کے۔ اور ایسے لوگوں کی نصیحت کی پیروی کرنا درست نہیں ہے جو کہتے ہیں کہ انسانوں کے خیالات انسانیت کے بارے میں بہت بلند نہیں یا خیالات غافی ہستیوں کے غایت کے لئے بہت بلند پروازی نہ کریں کیونکہ جانتے انسان کے مقدور میں ہے چاہئے کہ لا غایت

دنيا کا طالب ہو اور جہاننگ اس کو توت ہو اپنی ماہیت کے جزو اعلیٰ کے موافق زندگی بسر کرے اگرچہ وہ جزو مقدار کے لحاظ سے کیسا ہی خفیف ہو لیکن توت اور عزت میں ماہیت کے باقی اجزاء سے بہت افضل ہے۔

یہ بھی معلوم ہو گا کہ یہ شخص کی حقیقی ذات ہے۔ اگر حقیقی ذات اس کا اعلیٰ اور بہتر جزو ہو۔ پس یہ انوس ہے کہ انسان اس زندگی کا طالب نہو جو اس کی حقیقی زندگی ہے بلکہ ایسی زندگی چاہے جو کسی اور کی حقیقی حیات ہے۔ یہاں جو بیان ہوا وہ اس مقام کے لئے مناسب ہے۔ ہر شخص کے لئے وہی اولیٰ ہے جو اس کی ماہیت میں افضل ہے اور جو اس کے لئے سب سے زیادہ خوشگوار ہے۔ پس جو زندگی عقل کے مطابق ہے وہی بہترین ہے اور وہی انسان کے لئے سب سے خوشگوار ہے کیونکہ عقل ہی اعلیٰ مفہوم سے اس کی ذات ہے پس ہی سب سے سعید زندگی ہے۔

باب ہشتم

عقلی اور غیر عقلی نیکی

صرف ثانوی مفہوم سے زندگی جو دوسرے یعنی غیر عقلی نیکی کے موافق ہے سیدہ کہی جاسکتی ہے کیونکہ فعلیتیں ایسی نیکی کی انسانی ہمیان میں الہی عنصر شامل نہیں ہے۔ مادہ لانہ یا شے ما از افعال ہمارے کسی قسم کے نیک افعال میں جنکو ہم ایک دوسرے کی نسبت سے بجالاتے ہیں جن میں ہم مناسبت کے قانون کا لحاظ کرتے ہیں معاہدات اور باہمی خدمات میں اور مختلف اخلاقی افعال اور اپنی وجہات میں۔ لیکن یہ سب افعال انسانی معاملات معلوم ہوتے ہیں۔ یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی نیکی بعض اعتبارات سے حقیقت نتیجہ نظام طبیعی کا ہے اور ان اعتبارات سے اس کو وجہات سے تقریبی لزوم ہے۔ پھر دوراندیشی بلا قابلیت انفکاک متصل ہے اخلاقی نیکی سے اور اخلاقی نیکی دوراندیشی سے کیونکہ اصول دوراندیشی کے متعین ہوتے ہیں اخلاقی نیکی سے اور اخلاقی راست کرداری کا تعین دوراندیشی سے ہوتا ہے۔ لیکن اخلاقی نیکیاں چونکہ بلا قابلیت انفکاک متحد ہیں وجہات سے پس ضرور ہے کہ ان کا تعلق ہماری ماہیت کے مرکب یا مادی حصہ سے ہو اور جو نیکیاں ہمارے مرکب جزو ماہیت سے متعلق ہیں وہ انسانی ہیں نہ الہی نیکیاں۔ یہی حال اس زندگی کا ہے جو ان نیکیوں کے موافق ہے یہی حال اس سعادت کا ہے جو ان کے موافق ہے۔

مگر وہ سعادت جو ماہیت عقل میں شامل ہے وہ ان وجہات سے جا ہے اسقدر بیان اس بحث پر کافی ہے کیونکہ اگر ہم اس پر تفصیلی بحث کریں تو اپنے

موجودہ مقصود سے دور ہو جائیں گے۔ یہی ظاہر ہو گا کہ اس کے لئے کم و بیش خارجی وسائل کی ضرورت ہوگی مادی اخلاقی نیکیوں کے۔ یہ مسلم ہو سکتا ہے کہ دونوں کو ضرورتاً زندگی کی اعلیٰ سویر ضرورت ہوگی گو کہ صاحب سیاست کو زیادہ بدنی تکلیف برداشت کرنا ہوگی یہ نسبت فلسفی کے اور جسمانی بہبود سے دست بردار ہونا ہوگا۔ گو کہ یہ فرق زیادہ اہمیت نہیں رکھتا لیکن ہر ایک کی فعلیت کے اعتبار سے بڑا فرق ہوگا۔ سخی کو روپیہ کی ضرورت ہوگی سناوت کی مزا دولت کے لئے اور عادل کو ان خدمتوں کا معاوضہ کرنا ہو گا جو اس کے لئے بجالائی گئی ہیں۔ کیونکہ محتک ہمارے افعال سے ظاہر ہوں ہمیشہ پوشیدہ رہتی ہیں اور جو لوگ عادل نہیں ہیں وہ ادعا کرتے ہیں کہ ان کی خواہش ہے کہ عادلانہ کام کریں۔ شجاع کو جسمانی قوت کی حاجت ہے اگر وہ کوئی نیکی کا کام کرنا چاہے اور عقیق آزاد سی کا خواستگار ہو گا کیونکہ دوسری صورت میں غیر ممکن ہو گا کہ وہ خود یا کوئی اور شخص اس کی تربیت کو ظاہر کر سکے۔

لیکن اگر سوال کیا جائے کہ آیا نیکی کے یقینی نین کے لئے مقصد ہونا چاہئے یا بجا آوری کیونکہ نیکی میں دونوں مضمر ہیں یہ صاف ظاہر ہے کہ محمل کے لئے دونوں ضروری ہیں۔ مگر فعل کے لئے مختلف شرطیں درکار ہیں اور جعفر کوئی فعل عظیم اور شریفانہ ہو گا اسبقہ رکشت سے اس کی شرطیں ہوں گی۔

تعقل کے لئے ان شرطوں کی ضرورت نہیں ہے کم از کم اس کی فعلیت کے لئے بلکہ یہ کہا جائے گا کہ درحقیقت وہ تعقل کی مانع ہیں انسان ہونے کی اور معاشرت میں رہنے کی حیثیت سے ہر شخص تنہا افعال کی بجا آوری کو پسند کرتا ہے۔ ان شرائط کی ضرورت ہوگی اگر وہ انسان کی حیثیت سے بسر کرنا چاہتا ہے۔

کامل سعادت ایک نوع عقلی فعلیت کی ہے یہ منجملہ اور امور کے مصرعہ ذیل خیالات سے واضح ہو گا۔ ہمارا مفہوم دیوتاؤں کا یہ ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ کے سمید اور خوشحال ہیں۔

لیکن کس قسم کے افعال ہم ان کی طرف منسوب کرتے ہیں؟ کیا وہ عادلانہ افعال ہیں؟ لیکن یہ خیال دیوتاؤں کو قابل مسخر قرار دینا اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ متعادل

دیوتاؤں کی
سعادت

کرتے ہیں امانتوں کو ادا کرتے ہیں وغیرہ۔ تو کیا وہ شجاعانہ افعال ہیں! تو کیا دیوتا
 خطرات اور خوف کو برداشت کرتے ہیں عزت کے لئے یا سخاوت کے
 افعال ہیں؟ لیکن وہ کس کو روپیہ دیتے ہیں؟ یہ مفروض نہایت ہی باطل ہے کہ
 وہ سکڑا لٹا ہوا وقت یا ایسی کوئی چیز اپنے پاس رکھتے ہیں۔ ان کے عقیدہ انفعال
 کی کیا ماہیت ہوگی؟ یقیناً دیوتاؤں کی تعریف عفت سے کرنا ان کو اپنے مرتبہ سے
 گرا دینا ہے۔ وہ اپنے خواہشوں سے بری ہیں۔ ہم نیکیوں کی پوری فہرست دیکھ ڈالیں
 تو یہ ظاہر ہوگا کہ جس چیز کو اخلاقی فعل سے تعلق ہے وہ حقیر ہے اور دیوتاؤں کے
 لئے نامزاوار ہے۔

تاہم دیوتا عموماً زندہ تصور کئے جاتے ہیں اور اس حیثیت سے فعلیت
 کا اظہار کرتے ہیں۔ یقیناً وہ سوتے ہوئے نہیں تصور کئے جاتے مثل
 یو ویوین کے۔ پس اگر فعل اور اس سے بڑھکے پیدا کرنے کا ایسے موجود کے لئے
 جو زندہ ہے انکار کیا جائے سو تعقل کے تو کیا باقی رہ جاتا ہے؟ اس سے
 یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ فعلیت دیوتا کی جو اعلیٰ درجہ کی مبارک ہے عقل ہی ہوگی
 اور اگر ایسا ہو تو انسانی فعلیت جو سب سے زیادہ اس سے قوی تعلق رکھتی
 ہے اس میں سب سے زیادہ صلاحیت سعادت کی ہے۔

اس حقیقت کی یہ شہادت ہے کہ اور جانور وغیرہ ناطق جو کلیتہً اس
 فعلیت سے محروم ہیں وہ سعادت میں شریک نہیں ہیں۔ کیونکہ درحالیہ پوری
 زندگی دیوتاؤں کی خوشحالی اور مبارک ہے انسانوں کی زندگی اسی حد تک مبارک
 ہے جس حد تک کہ وہ ایک خاص مشابہت ان کی عقلی فعلیت سے رکھتی ہے
 مگر کوئی اور جانور سعید نہیں ہے کیونکہ کوئی جانور تعقل میں مطلقاً شریک نہیں ہے۔

پس ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ سعادت اور تعقل لازم ملزوم ہیں اور جقدر کسی
 شخص کی قوت عقلی ہوگی اسقدر اس کی سعادت ہوگی اتفاقی واقعہ کے طور پر نہیں بلکہ
 تعقل کے وسیلہ سے کیونکہ تعقل بذات خود قابل عزت ہے لہذا سعادت ایک قسم
 کا تعقل ہے۔

باب نہم سعادت اور خارجی خوبیاں



انسان چونکہ انسانیت رکھتا ہے اس کو خارجی فارغ البالی بھی درکار ہوگی اسکی
اہمیت بذات خود تعقل کے لئے کافی نہیں ہے اس کو جسمانی صحت خوراک اور بہرہ
کی خبر داری کی حاجت ہوگی۔ بہر طور یہ نہ فرض کرنا چاہئے چونکہ غیر ممکن ہے کہ خوشحالی
ہو بغیر خارجی اسباب کے پس متعدد اور مختلف سامان سعادت کے لئے ضروری ہے
کیونکہ نہ بالذات کافی ہونا نہ اخلاقی فعل انفراط کو شامل ہے بغیر فرماندائے بحرو برہمنوں کے
بھی شریفانہ کام کرنا ممکن ہے چونکہ معتدل اسباب سے بھی ہر شخص نیکی کے موافق
کام کرنے کے قابل ہو سکتا ہے۔ ہم واضح طور سے دیکھ سکتے ہیں کہ ایسا ہی ہے۔
کیونکہ خاندان نشین اشخاص بھی نیکی کی مزا دولت کرتے ہیں اور جو لوگ اعلیٰ مرتبوں پر ہیں
ان سے کم نہیں رہتے بلکہ بڑھ جاتے ہیں۔ یہ کافی ہے کہ اس کے پاس اس قدر ہو
جس قدر نیکی کے لئے درکار ہے اس کی زندگی سعید ہوگی اگر وہ فعلاً نیکی کی مزا دولت
رکھتا ہے سولون (Solon) کا بیان سعید انسان کا شاید حق ہے۔ اس کی یہ رائے
تھی کہ وہ ایسا شخص ہو جو اعتدال کے ساتھ خارجی اسباب رکھتا ہو اور اسے خریف ترین
افعال کئے ہوں اور اس نے عفت کے ساتھ زندگی بسر کی ہو۔ کیونکہ فرض کا
اداکرنا صرف اوسط درجہ کے وسائل سے ممکن ہے معلوم ہوتا ہے کہ انکساع میں
نے بھی ایسے شخص کو سعید نہیں تصور کیا جو دولت اور رخصت رکھتا ہو جہاں اس نے

لہ حکایت مستور رہے ارسطو نے ممکن ہے کہ سوڈٹس سے اس کو لیا ہو۔ حاشیہ انگریزی ۱۲

یہ کہا ہے کہ اس کو تعجب نہ کرنا چاہئے اگر معین انسان دنیا کی نگاہوں میں حیرت رونگار ثابت ہو۔ کیونکہ دنیا صرف اسباب خارجی سے جانتی ہے ان کو ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا جو خارجی نہ ہو۔

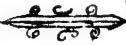
پس حکما کی رائے ہمارے نظریات کے موافق ہے۔ یہ سچ ہے کہ ایسی رائیں مستند ہیں۔ مگر علی حاطات میں واقعات زندگی حقیقت کا معیار نہیں کیونکہ ان میں سب سے اعلیٰ سند موجود ہے۔ پس وہ مسائل جو واقعات زندگی کے حوالے سے پیش کئے گئے ہیں ان پر غور کرنا درست ہے ان کو قبول کرنا چاہئے اگر وہ ان واقعات کے ساتھ مناسبت رکھتے ہوں اور اگر نا موافق ہوں تو محض قیاساً سمجھنا چاہئے۔

وہ شخص جس کی فعلیت عقل کی تابع ہو اور جو عقل کو ترقی دیتا ہو اور وہ بہترین مقام پر پہنچنے سب سے بالاتر عقلی حالت ذہن کی رکھتا ہو وہ شخص حسب ظاہر دیوتاؤں کو سب سے زیادہ محبوب ہے۔ کیونکہ اگر دیوتا کچھ بھی انسانی چیزوں کی پرہیز کرتے ہیں جیسا کہ اعتقاد کیا جاتا ہے تو یہ ماننا امر معقول ہے کہ وہ اس چیز سے خوش ہوں گے جو بہترین ہو اور سب سے بڑھ کے ان سے محبوب ہو یعنی از روئے عقل اور وہ مہربانی سے نیک جزا دیتے ہیں ان لوگوں کو جو ایسی چیزیں کو دوست رکھتے ہیں اور سب سے بڑھی ہوئی عزت کرتے ہیں اُس چیز کی جو دیوتاؤں کو پسند ہے اور حق اور شریفانہ افعال بجالاتے ہیں۔

یہ دیکھنا سہل ہے کہ یہ شرطیں سب سے بڑھی ہوئی ان لوگوں میں پائی جاتی ہیں جو دانشمند ہیں۔ لہذا وہ سب سے زیادہ دیوتاؤں کو محبوب ہوں گے ہم یہ بھی مان سکتے ہیں کہ وہ سب سے زیادہ سعید ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو یہ ایک اور سند اس بات کے خیال کرنے کی ہے کہ دانشمند آدمی سب سے بڑھا ہوا سعید ہے۔

سادت
اور عقل

باب دہم علم اور عمل نیکی کا



یہ سمجھ کے کہ ہمارا بیان ان مضامین کا اور نیکیوں کا اور دوستی کا بھی اور خوشی کا کافی ہے تو کیا ہم یہ سمجھ سکتے ہیں کہ ہمارا مقصود حاصل ہو گیا یا ہم اگلے مقولے کے موافق یہ کہیں کہ عملی معاملات کا انجام عقلی بحث اور علم نہیں ہے بلکہ کام ہے یہ کافی نہیں ہے کہ ہم کو عمل کی ماہریت کا علم ہو بہا، کوشش کرنا چاہیے کہ اسکو آگیا کریں اور اس کی مزاولت رکھیں اور جو دوسرے ذرائع نیک ہو جانے کے لئے ضروری ہوں ان کو استعمال کریں۔

پس اگر انسانوں کو نیک بنانے کے لئے نظریات بذات خود کافی ہوتے تو وہ اس قابل ہوتے تو ان کے عہد انعامات ان کو وصول ہوں جیسے تھیوگنس (Theognis) نے کہا تھا اور ہمارا فرض ہوتا کہ ان کو مہیا کریں۔ لیکن فی الواقع ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ مقولے نہ جانوں کو جن کے دل آشادہ ہیں ان کی بہت بڑھانے اور ان کو تحریک دینے کی پوری قوت رکھتے ہیں اگرچہ اور ایسے نفس کی تقویت کے لئے جو فیاض ہے اور شرافت کو دہست رکھتا ہے نیکی کا افسون ان پر کام کر جاتا ہے مگر غیر حرام الناس کی بہت افزائی کی ان میں طاقت نہیں ہے کیونکہ ایسے لوگوں کی طبیعت اسکی مقتضی نہیں ہے کہ وہ عزت کی متابعت کریں بلکہ خوف ان پر غالب ہے وہ بدی ہے اسلئے ہاتھ نہیں رہتے کہ ان کو ذلت کا ڈھب ہے بلکہ تغذیر کا خوف ہوتا ہے۔ کیونکہ ان کی زندگی پر وجدان حاوی ہے وہ اپنی مخصوص لذتوں کے جو یا ہوتے ہیں اور ایسی لذتوں کے ذرائع تلاش کرتے ہیں اور ایسے آلام سے

کنارہ کش ہوتے ہیں جو ان لذتوں کے مقابل ہیں۔ گروہ چیز خوشنہانی ہے اور درحقیقت خوشگوار ہے اس کا تصور بھی ان کو نہیں ہے کیونکہ وہ اس کے مزے سے واقف نہیں ہیں وہ نظریہ یا استدلال کہاں ہے جو ایسے لوگوں کی اصلاح کر سکے؟ مشکل ہے کہ احتجاج سے وہ آثار سیرت کے جو اسخ ہو چکے ہیں بدل جائیں۔ شاید ہم کو اسی پر قناعت کرنا چاہئے کہ الہم کو وہ سب ذرائع حاصل ہوں جن کو ہم نیک ہو جانے کے لئے کافی سمجھتے ہیں کہ ہم کو کچھ حصہ نیکی کا مل جائے۔

بعض آدمی یہ خیال کرتے ہیں کہ انسان کو فطرت نے نیک بنایا ہے بعض عادت اور دوسرے تعلیم کو ایسا سمجھتے ہیں۔

نیک سیرت
کی ساخت

پس یہ تو ظاہر ہے کہ موہبت فطری ہمارے اختیار میں نہیں ہے بلکہ مشیت الہی سے ایسے لوگوں کو عطا ہوتی ہے جو دراصل نیک بنتے ہیں۔ گمان غالب ہے کہ احتجاج اور تعلیم بھی کلیتہً موثر نہیں ہوتے۔ طالب علم کا نفس چاہے کہ پہلے ہی عادت کے ذریعہ سے تربیت پاچکا ہو اصل ماہیت سے رغبت اور کراہیت کے واقف ہو چکا ہو جیسے زمین جو ختم کی پرورش کے لئے درست کی جاتی ہے کیونکہ وہ شخص جس کی زندگی پر وجدان عادی ہے وہ عقل کی ممانعت کو کب سفتا ہے اور نہ سمجھ ہی سکتا ہے اور جب اس کی یہ حالت ہو تو اس کو نیک راہ پر کیونکر لاسکتے ہیں؟ وہ ہم کبھی اطاعت عقل کی نہیں کرتا بلکہ قوت کا تابع ہوتا ہے۔ پس ایسی سیرت کا ہونا مقدم ہے جو ایک معنی سے مشابہت کی ہے وہ جو دوست رکھتا ہو عزت کو اور زلفت کرتا ہو دولت سے لیکن یہ مشکل ہے کہ کوئی شخص جو ابتدا سے نیکی کی عرف مائل کر لیا ہو الا یہ کہ نیک قوانین سے اس نے تربیت پائی ہو۔ کیونکہ اعتدال اور استقامت اکثر لوگوں کے لئے خوشگوار نہیں ہوتے خصوصاً نوجوانوں کے لئے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ نوجوانوں کی پرورش اور ان کے اشغال بندریہ قانون کے درست گئے جائیں کیونکہ جب وہ ان چیزوں کے عادی ہو جائیں گے تو ان کو ناگوار نہوں گے۔ مگر یہ کافی نہیں ہے کہ ہم نے ابتدائی عمر میں باقاعدہ پرورش اور تربیت

پائی جو ہم کو لازم ہے کہ ہم خود جو نیک بڑے ہوں حق کی مزاولت کریں اور نیک کرداری کی مادیت کر لیں۔ پس ہم کو ایسے قوانین کی ضرورت ہے جو ہم کو حقیقت سکھائے گویا جملہ فرائضِ زندگی کی تعلیم دے۔ چونکہ اکثر انسانوں پر ضرورت موثر ہوتی ہے نہ کہ احتجاج اور تعذیر کا خوف ان پر حاکم ہوتا ہے نہ شرافت و دوستی۔ پس بعض اوقات یہ تسلیم کیا گیا ہے کہ متعین کو چاہئے کہ لوگوں کو نیکی کی دعوت دیں اور وعظ و نصیحت کریں کہ نیکی نہایت شریف شے ہے جو لوگ نیک حریت پاسچکے ہیں وہ ان کی بات نہیں گے اور اطاعت کریں گے اور جو لوگ اطاعت نہ کریں اور خراب ہو گئے ہوں ان کو سزا دیں اور زجر و توبیخ کریں اور اگر وہ صلاح پذیر نہ ہوں تو ان کو خارج البلد کر دیں کیونکہ اس طرح جو لوگ نیک ہوں گے اور نیکی کے ضابطوں کے موافق زندگی بسر کرتے ہوں گے وہ عقل کی متابعت کریں گے اور جو بد ہوں گے اور لذت کے جویا ہوں گے ان کی مثل جانورانِ باربرداری کے عقوبت سے متنبہ ہونا پڑے گی۔ اسی سے یہ بھی کہا گیا ہے کہ تعذیر کے آلام ایسے ہوں جو ان لذتوں کی بالکل ضد ہوں جن کے وہ بہت جویا ہیں۔

پس جیسا کہ کیا گیا ہے جو نیک ہونے والے میں ان کی پرویز اور تربیت شریفانہ ہوتا کہ وہ اسی کے موافق نیک زندگی بسر کریں اور نیک اشتغال رکھیں اور کبھی ارادتا یا بلا ارادہ بدی نہ کریں یہ نتیجہ اسی صورت میں پیدا ہو گا جب کہ ہم عقل کی متابعت کریں اور درست طریقہ پر زندگی بسر کریں جس کی بنا قوت پر ہو۔ باپ یہ قدرت و اختیار نہیں رکھتا کہ کوئی اور شخص الّا بادشاہ یا جو اس کے مثل ہو۔ لیکن قانون میں مجبور کر نیکی قوت ہے جو ایک معنی سے پیش جینی اور عقل کا نتیجہ ہے گو کہ ہم ایسے لوگوں سے نفرت کرتے ہیں جو ہمارے میلانِ طبیعت کے مانع ہوں اگرچہ وہ ایسا کرنے میں حق پر ہیں ہم قانون کو زائد نہیں خیال کرتے چرنکہ وہ نیکی پر اصرار کرتا ہے۔

صرف ریاست ایسی زمین اور چند دوسری ریاستوں میں معلوم ہوتا ہے کہ متعین نے اہل شہر کی پرویز اور ان کے اشتغال کو سمجھ کے ان کا انتظام کیا ہے۔

اکثر ریاستوں نے ان معاملات سے بالکل غفلت کی ہے اور ہر شخص جس طرح چاہتا ہے زندگی بسر کرتا ہے یہ وہ اپنی جورو اور بچوں کا خود ہی نقصان ہے " مثل سائیکلوپس Cyclops کے ہیں یہ سب سے بہتر ہے کہ ریاست خود ان امور کا انتظام اپنے ہاتھ میں لے اور اس پر سچائی سے عامل ہو اور لازم ہے کہ اس انتظام میں تاخیر پیدا کرنے کی قوت رکھتی ہو۔ اور اگر ریاست اس سے کلیتہً غفلت کرے تو بظاہر یہ بہرہری کا فرض ہے کیونکہ اس کے کام کو چلائے اپنے بچوں اور دوستوں میں یا کم از کم اس قصہ کو پیش نظر رکھے تاکہ یہ کام جاری رہے۔ بیانات گذشتہ سے یہ بھی واضح ہے کہ وہ اس کام کو بخوبی کر سکتا ہے اگر اس نے قانون سازی کے اصول کو دیکھا ہو کیونکہ نظم ریاست پر قوانین کی صورت کے ذریعہ سے صاف صاف عمل ہو سکتا ہے اور اگر قوانین نیکی کے ہوں تو خوب ہو گا۔ خواہ وہ قوانین مکتوبہ ہوں خواہ غیر مکتوبہ اور ایسا وہ فرد واحد کی تعلیم کے لئے مناسب ہیں یا ایک جماعت کے لئے یہ امر بظاہر قابل توجہ نہیں ہے جیسا کچھ حال موسیقی یا ورزش یا دوسرے فنون کا ہے۔ کیونکہ جس طرح ریاست میں قوانین یا رسم و رواج مرتبہ اعلیٰ پر ہیں اسی طرح ایک خاندان میں آبائی احکام و رواج ہیں اور زیادہ تر اس وجہ سے کہ ارکان خاندان سے باپ کی قرابت اور وہ نفع جو اس نے ارکان خاندان کو پہنچایا ہے۔ کیونکہ ارکان خاندان طبعی طور سے پہلے ہی سے باپ (رئیس خاندان) سے الفت رکھتے ہیں اور اس کے مطیع ہیں۔

بمقابلہ عام طرق تعلیم کے ایک فرد کی تعلیم کا مرتبہ اعلیٰ ہے۔ یہ قریباً وہی بات ہے جیسے طبابت میں یہ عام قاعدہ ہے کہ اگر کسی مریض کو

شخصیت
تعلیم میں

ہو مرنے سائیکلوپس کے طرز حیات کو بیان کیا ہے جس کی طرف ارسطو طالیس نے اکثر اشارہ کیا ہے۔ یہ بیان ہو مر کی کتاب اولیسی (شاہناہم بحرہ) میں پایا جاتا ہے۔ ۱۲ مترجم

بخار ہو ضرور رہے کہ وہ خاموش رکھا جائے اور غذا نہ کھائے مگر ممکن ہے کہ کچھ مستقنات ہوں۔ نہ گھونسنہ بازی کا استاد سب شاگردوں کو ایک ہی اسلوب سے گھونسنہ بازی سکھاتا ہے۔

کی تعلیم کی تکمیل کا ہے کیونکہ اس طور سے ہر کسی کو اس کا موقع مل سکتا ہے کہ اس کے ساتھ ایسا سلوک کیا جائے جو اس کے لئے مناسب ہو۔ اس صورت میں بھی فرد واحد کے ساتھ عمدہ سلوک ہو سکتا ہے خواہ طلب میں خواہ ورزش میں خواہ کسی اور مضمون میں ایسے شخص سے جو ایسے قاعدہ کلیہ سے واقف ہے جو سب لوگوں پر جاری ہو سکتا ہے یا ایسے لوگوں پر جو خاص قسم کے ہوں کیونکہ علوم سب پر جاری ہوتے ہیں اور قوانین کلیہ کے وسیلے سے جاری ہوتے ہیں۔ اسکا بھی سبب نہیں ہے کہ کوئی شخص بغیر بھی علم کے ایک جزئی صورت کی تدبیر میں کامیاب نہ ہو اگر اس نے صحیح مشاہدہ نتائج کا کیا ہے۔ جو نتائج ایک جزئی طریق عمل سے پیدا ہوئے ہوں اگر یہ ایسا مشاہدہ محض تجربی ہوگا کیونکہ ایسے طیب موجود ہیں جو اپنی مخصوص صورتوں میں اچھے خاصے طیب ہیں۔ اگر یہ سوائے ان صورتوں کے اور کسی کا علاج وہ نہیں کر سکتے۔

قطع نظر اس کے اگر کوئی شخص چاہتا ہے کہ کسی فن یا عقلیات میں کامیاب ہو تو اس کا فرض ہے کہ کلی اصول کی طرف متوجہ ہو اور حتی الامکان اس سے واقف ہو کیونکہ علوم کلیہ کلیات سے بحث کرتے ہیں جو بیشتر بھی کہا جا چکا ہے۔ جو شخص کسی جماعت کو اپنی تدبیر سے ترقی دینا چاہتا ہے خواہ وہ لوگ چند ہوں یا متعدد اس کا فرض ہے کہ اصول قانون سازی کے یکے کی کوشش کرے۔ شاید قوانین ہی ہم کو نیک بنانے کے طبعی ذرائع ہوں۔ اسی طرح تسلیم میں صرف وہی شخص جو علوم کلیہ سے واقف ہو ایسے لوگوں میں جو اس کے پاس بطور ریاضی کے ائیں شریعتانہ میلان پیدا کر سکتا ہے یہی حال طب کا بھی ہے

قانون سازی
کے اصول کی
ضرورت۔

اور ہر صنعت کا جس میں ہوشیاری اور پیش بینی کا یہی مقتضی ہے۔
 کیا یہ ہمارا دوسرا قدم اس راہ میں نہیں ہے کہ اصول قانون سازی کے
 سیکھنے کے منبع اور وسائل پر غور کریں؟ یہ خیال ہو سکتا ہے کہ اس مقام پر کل
 دوسرے مقامات کے ہم ان اشخاص کو دیکھیں جو اصول کی مزاوت کرتے
 ہیں یعنی مدبرین سلطنت۔ کیونکہ قانون سازی جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں بظاہر ایک
 شعبہ سیاسیات کا ہے لیکن سیاسیات اور دوسرے علوم اور قومی میں یہ
 فرق ہے۔ ان علوم میں وہی لوگ جو قومی کو تعلیم دیتے ہیں وہی ان کا عملی
 استعمال بھی کرتے ہیں۔ مثلاً طبیب اور مصور در حالیکہ سیاسیات میں
 سوفسطائی تعلیم کا پیشہ کرتے ہیں مگر وہ خود کبھی عمل نہیں کرتے۔ عملی اشخاص
 چالاک مدبرین ہیں جو بظاہر عملی زندگی میں ایک قسم کی قوت یا تجربہ سے ہدایت
 پاتے ہیں نہ کہ تعقل سے۔ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ نہ وہ ان مضامین پر کچھ لکھتے ہیں
 نہ تقریر کرتے ہیں اگرچہ شاید عدالتی یا پارلیمنٹ کی اسپیچیں لکھنے سے وہ کام نہیں
 ہے نہ انھوں نے اپنے لڑکوں کو یا ایسے لوگوں کو جنہوہ عنایت کرتے ہیں
 کبھی مدبر سلطنت بنایا ہے۔ پھر بھی یہ توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ایسا کرتے اگر ان
 کے مقدور میں ہوتا اور وہ اس سے بہتر حرد کہ اپنی ریاست کے لئے نہیں
 چھوڑ سکتے اور نہ اس سے بہتر کسی شے کو اپنے لئے ترجیح دے سکتے ہیں۔ اور
 نہ اپنے سب سے عزیز دوستوں کے لئے اس قوت کے واسطے سے۔ اب بھی یہ تسلیم
 کیا جا سکتا ہے کہ تجربہ بہت مفید ہے ورنہ سیاسیات سے واقف ہو کے کوئی مدبر
 نہیں بن سکتا۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ جو لوگ سیاسیات کو سمجھنا چاہتے
 ہوں ان کو تجربہ اور نظریات دونوں کی ضرورت ہے۔
 سوفسطائی جواب اپنے دعوے میں بڑی فضول گوئی کرتے ہیں ان سے
 بہت بعید ہے کہ وہ تدبیر ملکیت سکھائیں۔ فی الواقع وہ تدبیر ملکیت کے
 محل اور اس کی مابین سے مطلقاً جاہل ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو وہ تدبیر
 ملکیت کو محال یا کمتر فن بلاغت (دریلو رقیہ) سے نہ بناتے۔ وہ مجموعہ
 قوانین کا بنا نا سہل کام نہ سمجھتے کہ صرف ایسے قوانین جمع کر کے جائیں جو بہت

سوفسطائی

مشہور میں وہ یہ نہ خیال کرتے کہ جو کچھ انھیں کہنا ہے وہ یہ ہے کہ بہترین قوانین کا انتخاب کر لیا جائے گا اور انتخاب کے لئے اصول کی ضرورت نہیں ہے گویا کہ درست حکم لگانے کی قوت قانون سازی میں کچھ ایسی مشکل نہیں ہے جیسے مثلاً موسیقی میں۔ کیونکہ صرف وہی لوگ جو جزئیات فنون کا تجربہ رکھتے ہیں جو فنون کے مصنوعات پر صحیح حکم لگا سکتے ہیں اور ان کے بنائے گئے ذرائع اور طریق عمل کو سمجھ سکتے ہیں اور مخصوص ترکیبات کی نظم و ترتیب کو جانتے ہیں جن لوگوں کو تجربہ نہیں ہے وہ صرف اسی سے بہت خوش ہو جائیں گے اگر وہ اتنا سمجھ سکیں کہ مصنوعی کام اچھا یا برا ہے جیسے مثلاً ایک تصویر۔ یا قوانین مصنوعات علم سیاسیات کے ہیں۔ بس صرف انتخاب قوانین سے کوئی شخص قانون سازی کی صلاحیت کیونکہ پیدا کر سکتا ہے یا اس کا فیصلہ کیونکہ کر سکتا ہے کہ فلاں بہترین قوانین ہیں؟ طبی کتابوں کے مطالعہ سے لوگ اچھے طبیب کیونکہ ہو سکتے ہیں تاہم طبی کتابوں میں محض طریقی علاج ہی کے بیان کا ادعا نہیں ہوتا بلکہ لوگوں کو صحت بخشنے کے طریقے کا بھی بیان ہوتا ہے اور مناسب طریقہ مخصوص صورتوں کے معالجہ کا بھی بیان ہوتا ہے اس طور سے کہ صحت کی حالتوں کی تقسیم کی جاتی ہے مگر یہ سب اگرچہ تجربہ کار کے لئے مفید معلوم ہوتا ہے۔ لیکن ایسے لوگوں کے لئے بالکل بیکار ہے جو علم طب سے واقف نہیں ہیں۔ یہ فرض کر سکتے ہیں کہ قوانین اور دستورات کا جمع کرنا ان لوگوں کے لئے مفید ہے جو حق و باطل پر غور کر لے اور اس کے فیصلہ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں اور جو یہ جانتے ہیں کہ خاص صورتوں میں کیا مناسب ہے لیکن جو لوگ ایسے سوالوں کو جانچتے ہیں ان کے ذہن کا اسلوب درست نہیں ہے تو غیر ممکن ہے کہ درست فیصلہ کر سکیں اگر اتفاقاً یہ ہو جائے تو اور بات ہے اگرچہ وہ عاقلانہ تدابیر پر عمل ہے کہ قانون ساز ہیں۔ چونکہ اگلے لکھنے والے قانون سازی کے مضمون کی تحقیق میں ناکامیاب رہے پس شاید یہ مناسب ہو کہ ہم خود اسکو جانچیں بلکہ لازم ہے کہ سیاسیات

لے اور سطا لیس اس مقام سیاسیات کی تدوین کے لئے راہ نکال رہا ہے۔ یہ کتاب نقو امجس کی تصنیف کے بعد لکھی گئی تھی۔

کے موضوع پر کلید نظر کریں تاکہ انسانی زندگی کے فلسفہ کی تاح و اسکان تکمیل کر سکیں۔ سب سے پہلے ہم کو یہ پوشش کرنا چاہئے کہ اگلے لوگوں کی رایوں کو ملاحظہ کریں جو صحیح طور سے ظاہر کی گئی ہیں پھر سیاست کی نظر سے جو ہم نے ریاستوں کی بقا اور فنا کے اسباب کو فراہم کیا ہے ان پر غور کریں اور خاص دستور کا ملاحظہ کریں اور ان کے اسباب کہ بعض دستورات کیوں نیک ہیں اور بعض کیوں بد ہیں ان کی تحقیق کریں۔ کیونکہ جب ہم ان امور پر غور کہ طعنیں گے تو شاید پھر سہل ہو جائے گا کہ کس قسم کے دستورات بہترین ہیں اور کونسا بہترین طریقہ نظم و نسق کا ہے اور ان کے قوانین اور رسم و رواج کیسے ہونا چاہئے ہیں۔

تَحْقِیْق

صحت نامہ اخلاق نقوواجس

صحيح	غلط	ہا	ہا	صحيح	غلط	ہا	ہا
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
Rhada-	Radam	حاشیہ	۱۲۴	متابعت فنون علوم	متابعت فنون علم	حاشیہ	۱
manthus	Anthus			ہوتا	ہوتا	۱۵	۱۶
Hesiod	Hesiod	حاشیہ	۱۶۴	Excell-	Encell-	۱	۳۹
موجود	وجود	۱۵	۱۷۹	ence	ence		
خرود فروشی	خرود فروشی	۱۹	۱۷۴	کس طرح	کس طرح	۸	۷۷
Alcmoeon	Alemoeon	حاشیہ	۱۷۸	Diomedes	Dio Medes	۱۶	۹۳
اس صفحہ میں باب کا آغاز ہے۔	اس صفحہ میں باب کا آغاز ہے۔	۱۹	۱۷۹	شکر	شکر	۸	۹۷
Glaucus	Wcus	۳	۱۸۰	Lacedae	Lacedae	۱۳	۹۷
لین	لین	۲۰	۱۸۵	monians	monians		
Polyclitus	Polychitos	۳	۲۰۲	Sicyoni-	Ciyonians	۲۳	۹۷
Anaxago-	Anaslag-	۲۰	۲۰۳	ans			
ras	ras			کی	لی	۲۴	۹۷
Euripides	Uripides	۴	۲۰۷	آلام	آرام	۱۰	۹۸
اگرچہ	گرچہ	۱	۲۰۸	مشاہیر	مشاہیر	۱۸	۹۸
مس	مس	۳	۲۱۲	رو باخطاط	رو باخطاط	۱۳	۱۱۳
اتہا سے زیادہ	اتہا سے زیادہ	۸	۲۲۳	با انصاف	یا انصاف	۵	۱۵۰

صیح	غلط	۱	۲	صیح	غلط	۱	۲
۴	۳	۲	۱	۴	۳	۲	۱
Heraclitus	Heroclitus	۱۴	۳۶۶	جذبات	جذببات	۳	۲۲۵
Empedocles	Empadocles	۲	۳۶۶	Philocte-	Philocte-	۱۱	۲۲۸
اسکی رائے	کی رائے	۳	۳۶۶	tus	tes		
خرو	خرو	۱۳	۲۸۱	Laertius	Lacrtius	حاشیہ	۲۳۱
جس	حین	۷	۲۸۳	مقدشیں	مقدسین	۲۳	۲۳۳
ارسطو	ارسطو	۱۶	۲۹۲	Empedo-	Empado-	۸	۲۳۳
گر	گر	۹	۳۰۱	cles	docles		
یا لذات	یا بالذات	۲۳	۳۱۴	یا اسم خاص	یا اسم خاص	۲۰	۲۳۵
Lacedae-	Lacedae	۱۳	۳۲۲	Niobe	Niobi	۱۰	۲۳۷
mon	Mown			ہوتا ہے	ہوتا ہے	۱۵	۲۳۳
Etocles	Etaxcles	۱۶	۳۲۲	(تحمل)	(تحمل)	۱۱	۲۳۳
Phoenis-	Phoeni-	۱۶	۳۲۲	ترو	عمرو	حاشیہ	۲۳۸
sae	cee			سے	سے	۱۷	۲۵۱
Achilles	Aelilles	حاشیہ	۳۲۸	Anaxan-	Anxan-	۸	۲۵۲
Theognis	Thoagenis	حاشیہ	۳۲۸	drides	drides		
لیکن	لیکن	۱	۳۵۳	Speusipps	Spisip-	۵	۲۵۸
حجتوں	حجتوں	۹	۳۶۶		pus }		
				Euripides	Urioides	۱۰	۳۶۶

